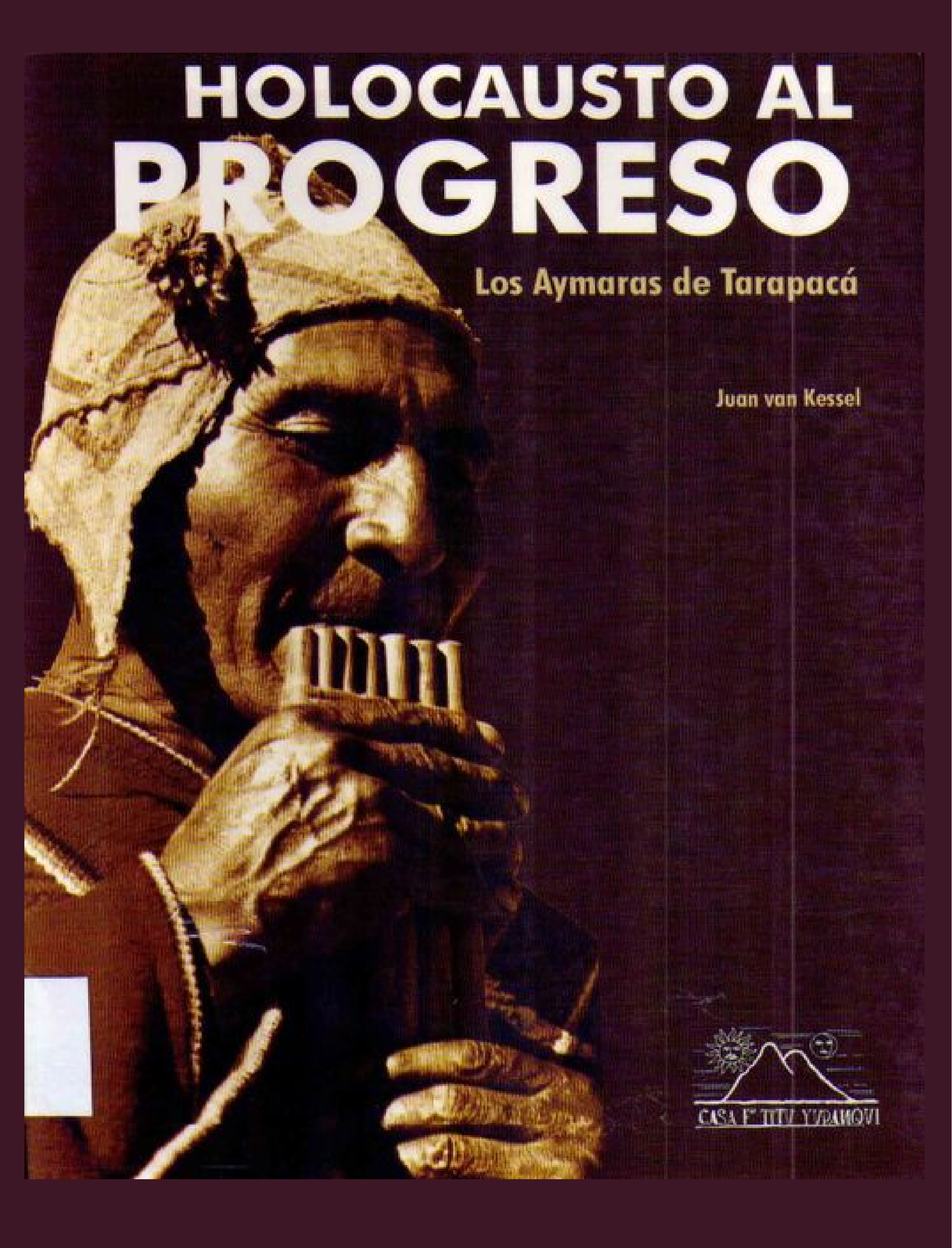
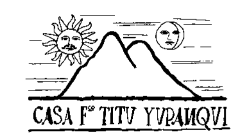

HOLOCAUSTO AL
PROGRESO
Los Aymaras de Tarapacá
Juan van Kessel

HOLOCAUSTO AL PROGRESO



Autor: J. van Kessel
Título: HOLOCAUSTO AL PROGRESO: Los Aymará de Tarapacá
Edición: IECTA-Iquique
Casilla 135 - Iquique - Chile
Reedición electrónica: imagen digit@l
Cuarta edición: 2003
Hecho en Chile

Indice general

INTRODUCCION ... 7
TARAPACA, LA NUEVA PROVINCIA ... 15
CAPITULO I ... 17
TARAPACA RURAL: LA FISONOMIA DEL SUBDESARROLLO ... 17
1.1. Reseña geográfica ... 17
1.2. Los censos nacionales ... 24
1.3. La presencia del Estado ... 29
1.4 Las Politicas del desarrollo andino ... 33
1.5. La economía de Cariquima ... 36
1.6. Conclusión ... 40
Anexo: Las zonas Fito- Geograficas de Tarapacá. ... 50
La zona andina comprende: ... 51
Anexo: Recursos renovables de Especies Animales Marinas de Tarapacá ... 56
CAPITULO II ... 59
SUBDESARROLLO Y SUPERVIVENCIA: ... 59
MARCO TEORICO ... 59
2.1. Los conceptos de cultura y estructura ... 59
2.2. El concepto de desarrollo. ... 73
2.3. Cierre de campo y sistema de hipótesis ... 86
2.4. Observaciones metodológicas ... 88
CAPITULO III ... 93
LAS ESTRUCTURAS HISTORICAS ... 93
DEL SUBDESARROLLO ... 93
3.0. Las estructuras históricas del subdesarrollo ... 93
3.1. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES PRE-COLONIALES ... 93
3.1.1. El período pre-agro-alfarero ... 93
3.1.2. Período agro-alfarero y aymara pre-incaico ... 95
Simbología ... 102
3.1.3. EL PERIODO INCAICO ... 108
3.1.3.1. La estructura económica del incanato ... 108
3.1.3.2. Estructura política del incanato ... 112
Esquema 3: ... 114
CUADRIPARTICION SOCIO-POLITICA DE LA COMUNIDAD ANDINA BASADA EN LA ECOLOGIA Y LA COSMOVISION ANDINA ... 114
Esquema 4: ... 116
TAWANTINSUYU Y LA IDEOLOGIA POLITICA DE LOS CAPACUNA ... 116
3.1.3.3. Estructura familiar del incanato ... 117
3.1.3.4. Estructura religiosa del incanato ... 118
3.1.4. Conclusión ... 119
CAPITULO III (Continuación) ... 120
LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DE LA COLONIA (1532-1825) ... 120
3.2.0. La Colonia (1532-1825) ... 120
3.2.1. La estructura política de la Colonia ... 120
3.2.1.1. El traumatismo de la Conquista ... 120
3.2.1.2. Las encomiendas de Tarapacá y la organización administrativa ... 121
3.2.1.3. El sistema tributario y sus efectos sobre la economía indígena ... 124

3.2.1.4. Los grupos de poder y prestigio 128
Castas y Estratos Sociales Durante la Colonia 129
Grupos de Poder Político y Social Durante la Colonia 130
3.2.1.5. Las rebeliones indígenas y la bonanza de Tarapacá 130
3.2.2. La estructura económica de la Colonia 135
3.2.2.1. Los sectores de la economía colonial 135
3.2.2.2. El marco legal de la economía colonial 136
3.2.2.3. Mercadería y arriería; la mita en Tarapacá 138
3.2.2.4. El ciclo argentífero de Huantajaya 139
3.2.2.5. La economía de hacienda y la agricultura indígena 144
3.2.2.6. La estructura demográfica 147
3.2.3. La estructura de la familia 151
3.2.4. La estructura religiosa 159
32.5. Conclusión 163
CAPITULO III (Continuación) 165
LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DEL CICLO SALITRERO (1825-) 165
3.3.0. Introducción 165
3.3.1. La estructura política de la República 167
3.3.1.1. Los indígenas de Tarapacá bajo la República del Perú (1825-1879) 167
3.3.1.2. Los indígenas de Tarapacá bajo la República de Chile (1879-); cuadro general 168
3.3.1.3. La legislación indígena de Chile 171
3.3.1.4. La praxis política del gobierno chileno 173
Esquema 12 179
Sistema de Poder y Prestigio en una Provincia-Empresa: Tarapacá, Segunda Mitad del S. XIX 179
Esquema 13 180
Estratificción Social en Tarapacá durante eñ Ciclo Salitrero 180
3.3.2. La estructura económica y de la familia 180
3.3.2.1. El ciclo salitrero 180
3.3.2.2. El impacto del salitre: el trabajo indígena 183
3.3.2.3. El impacto del salitre: aguas y cultivos 189
3.3.2.4. El impacto del salitre: la desmantelación socioeconómica de la comunidad 192
3.3.3. Estructura religiosa 196
3.4. Conclusiones 197
CAPITULO IV 202
LA DIMENSION CULTURAL DEL SUBDESARROLLO; EL SISTEMA CULTURAL AYMARA Y EL CONTRASISTEMA, URBANO 202
4.0. Introducción 202
4.1. La percepción del espacio 202
4.1.1. Acapacha 203
PARADIGMA: La Cosmovisión sincretista-religiosa de los Aymarás (2) 207
4.1.2. Araj-pacha 209
4.1.3. Manqha-pacha 210
4.1.4. La cosmovisión aymara y la ideología de la dominación 213
4.1.5. Cosmovisión, identidad cultural y desarrollo: una hipótesis 214
4.2. La percepción del tiempo 215
4.2.1. Las actividades económicas 216
4.2.2. Las ceremonias que acompañan las actividades económicas 219

4.2.3. Los momentos culminantes de la vida social 221
4.2.4. El culto de la muerte de la comunidad y del cosmos 222
4.2.5. La ecología y la estructura del tiempo cíclico 223
4.2.6. La experiencia histórica y la concepción histórica del tiempo 224
4.3. La orientación axiológica en el espacio y el tiempo 225
4.3.1. El aymara de orientación tradicional 226
4.3.2. El Aymara de orientación moderna (modernizante) 229
4.4. La tecnología andina 231
4.4.1. La tecnología simbólica en la economía agropecuaria 233
4.4.2. Tecnología simbólica y cosmovisión 235
4.4.3. La estructura de las actividades simbólicas pre-figurativas 236
4.4.4. El sentido de la tecnología simbólica 237
4.4.5. La introducción de la tecnología moderna 238
PARADIGMA COMPARATIVO DE LA TECNOLOGíA AGROPECUARIA ANDINA Y OCCIDENTAL 239
4.5. La enseñanza rural en Tarapacá 243
4.5.1. Antecedentes históricos 243
4.5.2. Política nacional y educación pública 248
4.5.3. Educación cívica 250
4.5.4. Los programas de castellano y ciencia& sociales 252
4.5.5. La visión andina 255
4.6. Conclusiones 257
CAPITULO V 259
LOS AYMARAS BAJO EL REGIMEN MILITAR DE PINOCHET (1973-1990) 259
5. Introducción: ¿funerales o renacimiento? 259
5.1. La planificación militar del desarrollo andino 259
5.1.1. La administración pública redimensionalizada 259
5.1.2 La escuela fronteriza 261
5.1.3. Transportes y comunicaciones 264
5.2 La economía 265
5.2.1. Los agricultores de Sibaya: aprovechando la coyuntura del"repunte" 266
5.2.2 Los pastores de Lirima: abriéndose camino a la esperanza 273
5.2.3 Balance y perspectiva 278
5.3 El conflicto religioso 280
5.3.1 El pentecostalismo 280
5.3.2 El Equipo Pastoral Andino (EPA) 282
5.4 La acción asistencial 286
5.4.1 Los investigadores 286
5.4.2 Las Organizaciones No Gubernamentales 287
5.4.3 Las nuevas organizaciones aymaras 288
5.5 ¿Renacimiento Indio? 292
5.5.1 Etnicidad y reetnificación 292
5.5.2 La auto-identifícación 296
5.5.3 El discurso aymara 298
5.6 Conclusión 300
CAPITULO VI 301
CONCLUSIONES 301
Corolario 1 313

Corolario II **317**
Indice de Cuadros **320**
Capítulo I: **320**
Capítulo III: **321**
Capítulo V **321**
Indice de Mapas **322**
Indice de Gráficos **322**
Capítulo I: **322**
Capítulo III: **322**
Indice de Paradigmas y Esquemas **322**
Lista de las principales abreviaciones **323**
Lista de términos regionales y/o históricos **324**
BIBLIOGRAFIA **326**
CAPITULO I **326**
CAPITULOV **361**

INTRODUCCION

“Yo he venido aquí a coger oro y no a labrar el suelo como un campesino". Con estas palabras rehusó Hernán Cortés una concesión de tierra que se le hizo en 1504 en la isla La Española[1]. Así expresó muy bien el sentimiento general de los conquistadores. Lo confirmaron dolorosamente los experimentos de Bartolomé de Las Casas, quien trató, con el apoyo de Carlos V, de colonizar pacíficamente primero La Española (1518) y después Tierra Firme (1520) con colonias campesinas de España. Apenas llegados, estos colonos se contagiaron con la fiebre del oro y nadie de ellos quedó "a labrar el suelo como un campesino" aunque en España lo habían hecho por generaciones.

1. Podría sustentarse que esta actitud de los conquistadores persistió en toda la época de la Colonia, también en la provincia de Tarapacá. Tanto españoles como criollos dirigieron su interés y actividad sólo hacia el sector minero: primero para la producción argentífera en Potosí y Huantajaya, luego para la producción salitrera y cuprífera. Los que no explotaron minas, se dedicaron "a coger oro" por medio del comercio en el mercado creado por la economía minera argentífera. También los encomenderos y los hacendados estaban más incentivados por un prestigio señorial y feudal y por la rápida acumulación de plata a través de la comercialización de un producto extraído mediante la mita.

Muy distinta era la base de la economía autóctona que los españoles encontraron a su llegada al Cuzco en 1532. Las sociedades autóctonas del gran Perú se dedicaron a construir una economía agraria, no basada en la explotación de recursos no renovables sino explotando y fomentando los recursos renovables. Los Incas y el pueblo Aymara que nos interesa en particular, construyeron en los siglos X al XVI una economía sana y fuerte de tipo agrario en un medio relativamente sobrepoblado, dedicándose a la constante expansión de las tierras productivas. Así también lo hicieron en la misma época y durante 4 siglos más, los holandeses amenazados por la sobrepoblación en tierras fangosas. Estos libraron una lucha constante en un medio peligrosos y poco atractivo, contra el agua amenazante por medio de la construcción de polders y sistema de drenaje. Aquellos libraron una lucha no menos tenaz contra la amenaza de la sequía por medio de la construcción de terrazas de cultivo y sistemas de irrigación. Ambos pueblos construyeron así las bases de una economía no agotable y de un proceso de desarrollo económico y social que era auto-sostenido, autocentrado y duradero. En ambos casos, el factor decisivo ha sido la adaptación del hombre al medio ecológico, y el desarrollo de una gran tecnología propia, formada en íntima correlación al medio.

Los conquistadores, llegados al Perú, impusieron violentamente un nuevo sistema económico. Esta revolución económica que era exógena y que podría

1. Cf. Francisco López de Gómara, Historia de las Indias, Madrid, 1852, p. 297; BAE XXII.

llamarse “la revolución minera de América", causó aparte de la rápida y pasajera acumulación y transferencia de oro, plata y otros minerales hacia la metrópolis- la pérdida de la tecnología andina y el subdesarrollo de su economía agraria. La revolución minera tuvo muchas otras consecuencias. Ocasionó la involución constante de los recursos agrarios renovables. Transformó también la economía andina en un sistema orientado hacia afuera y dependiente. Si esto fuera poco, dejó corno legado para el presente un sector agrario improductivo y subde-sarrollado en perjuicio de las grandes masas campesinas y populares de los países andinos. Movimientos indígenas campesinos sin cesar y numerosas reformas agrarias siempre paliativas y en vano; crecientes contradicciones entre los criollos y las masas indígenas y semi-indígenas; un espectáculo generalizado de miseria y subdesarrollo social en el campo y en la ciudad; tales son las consecuencias de aquella revolución minera y su conducción criolla.

No sugerimos que no hubiera pasado nada más después de la revolución minera. Reflexionando sobre los altibajos de la explotación argentífera de Potosí, José Baquijano y Carrillo[2] opina que tanto el auge como la decadencia de Potosí son consecuencias de haber subordinado sus actividades mineras a la mita, que inmediatamente permitió disponer de abundante mano de obra, pero ocasionó una excesiva disminución de la población indígena y, con ella, la gradual postración de las explotaciones. La mita, sin embargo, significó antes que nada, la sustracción excesiva y falta de fuerzas y productividad al sector agrario. El autor no presta atención a ésto, sino que llega a bosquejar, en la perspectiva de la economía minera, una renovadora doctrina, según la cual o debe estimarse el origen y la cuantía de la riqueza "por los dones de la tierra" sino que "por un trabajo metódico y constante reglado por los sólidos principios del arte y la experiencia", i.e. por la renovación y aplicación de la tecnología minera. Prosiguió la economía minera de los países andinos su ulterior desarrollo basado en la incorporación de tecnologías cada vez más modernas, y dirigiendo sus inversiones infraestructurales hacia aquel sector, pero atrofiando cada vez más el sector agrario, que es básico para una economía fuerte y autosostenida. En la actualidad, los grupos dirigentes nacionales ya no pueden ni quieren volver de este camino sin salida -por la asignación de funciones específicas a los países del Tercer Mundo dentro del sistema económico mundial- y persisten en políticas de exportaciones primarias a costo siempre de una economía básicamente agraria y autocentrada.

Dentro de este marco general ha de interpretarse la historia y el progresivo subdesarrollo andino en Tarapacá.

2. La fisonomía del actual subdesarrollo de Tarapacá rural aparece en una descripción geográfico-económica basada en estadísticas y en un survey que a tal fin se realizó: Capítulo 1. En el marco teórico se definen los conceptos básicos de sociedad, estructura, cultura y desarrollo. Se precisan también las hipótesis básicas que han de interpretar este subdesarrollo como el efecto del sistema económico

---

2. Autor de la Historia del Descubrimiento del Cerro de Potosí, fundación de su Imperial Villa,sus progresos y actual estado, 1793.

minero y de su desarrollo cíclico y pasajero hacia afuera. En el Capítulo 3 se analizan las estructuras sociales y sus cambios a través de la historia, vale decir: la desestructuración de la sociedad autóctona de Tarapacá por efecto de la economía minera y las políticas coincidentes de los grupos criollos dominantes. La dimensión cultural del subdesarrollo de Tarapacá rural se analiza en el Capítulo 4, donde las políticas de transculturación resultan altamente nocivas para el desarrollo social y económico de la región. Al último capítulo, que resume y elabora las conclusiones, se han agregado dos corolarios, que sin llegar a formular una estrategia de desarrollo apropiada y estimada políticamente viable, al menos hace mención de algunos elementos básicos de considerar para tal estrategia. Si esto parece el relato de un profeta de la desgracia, un relato triste y sin feliz desenlace, es porque así es la realidad: no se visualizan -en la política chilena interna y externa, y en las fuerzas sociales operantes-oportunidades para una estrategia adecuada y dirigida hacia un auténtico desarrollo de la región y de las comunidades aymaras que ella comprende. El autor, sin estimarse digno del título de profeta tiene el orgullo de atreverse a denunciar con el realismo de los hechos que hablan, los lastres provocados por las políticas criollas de desarrollo, llamado "nacional" y que resultan en un verdadero holocausto de los aymarás al progreso criollo.

Al concluir esta investigación histórica y social, parece imposible presentar sugerencias concretas para una estrategia del desarrollo andino tales que sean políticamente viables. Los intereses nacionales de los Estados andinos parecen oponerse absoluta y decididamente a los intereses de un desarrollo panaymará o kechua-aymará; a una toma de conciencia nacional indígena; a los estímulos de una solidaridad pan-aymará; a un proceso de emancipación general indígena. Toda remota posibilidad de tales formas de desarrollo y emancipación ha sido cuidadosamente erradicada y reprimida por las élites criollas después de 1780 cuando Tupac Amaru les hizo pasar un susto mortal dejándolas traumatizadas por el resto de la historia. En el mejor de los casos (tal vez México), las políticas gubernamentales han decidido en la discusión entre "nacionalismo indígena" versus "indigenismo nacional" por la segunda alternativa.

Otros gobiernos, como por ejemplo el de Chile, parecen haber optado a favor de una política indígena total y definitiva -transculturación, asimilación e incorporación, en este caso, de los restos del pueblo y la cultura aymará sobrevivientes en su territorio. Contraria a esta política de asimilación cultural, encontramos en el otro extremo la doctrina introducida por el Virrey Toledo, que persistió durante toda la Colonia, y que consiste en la separación de la república de indios y república de españoles, como dos naciones separadamente gobernadas, aunque jerarquizadas por una supremacía, y dominación de parte del gobierno virreynal y por lazos económicos de descarada explotación.

Llevando esta doctrina a sus consecuencias se llegaría al punto de la segregación racial observada en SudAfrica. Sería una equivocación ideológica no percibir más que estas dos alternativas: asimilación, segregación, entre las que "hay que elegir la más humana". Sabemos que ninguna de las dos es humana ni respeta

la declaración universal de los derechos humanos, suscrita por todos los gobiernos andinos.

Pareciera existir una tercera alternativa cuya viabilidad sólo depende de la voluntad política de las partes involucradas: la de la coexistencia.

Esta alternativa, como podemos observar en países de doble nación como Canadá o Bélgica, suele tomar el carácter de un equilibrio tenso y de rivalidad, pero no necesariamente de efectos destructivos o de debilitamiento. Recordemos que en la concepción política autóctona andina, el principio de la coexistencia dentro de una dualidad estructural de parte y contraparte, es general. Pensemos en las parcialidades Urin-Hanan; Manqhasaya-Araj-saya, que constituyen la estructura política de la comunidad andina de base, en los reinos aymarás y aún a nivel imperial en el Tawantinsuyo. Siempre se trata del equilibrio político tenso, dinámico y productivo. La dominación incaica sobre los aymarás (llamados collas), permitió una verdadera coexistencia del Collasuyo como una de las partes integrantes del Tawantinsuyo.

El Incanato no violentó ni menos desmanteló el sistema social y cultural de los reinos aymarás que imponen al Collasuyo. Más bien, estos reinos fueron incorporados como tales en el imperio, respetando sus propias autoridades, su religión, y sus estructuras propias, persiguiendo una plena coexistencia y una relación de intercambio fundamental simétrico, aunque en última instancia jerarquizada y gobernada por el Cuzco. Más aún, su desarrollo de tipo endógeno fue estimulado (no paralizado ni destruido) por la capacidad técnica y administrativa de los yanacona adiestrados en los centros incaicos. Toda la política imperial apuntaba a un desarrollo y a un refuerzo de las estructuras del Collasuyo. Sólo el talento gubernativo y la moderación del Inca supo transformar la contradicción entre la nación vencedora y la vencida en una coexistencia tensa, pero provechosa y productiva.

Si bien encontramos en la doctrina política de la Colonia un ideal de coexistencia, es cierto que después de 1780 y con la aparición de las repúblicas criollas, nunca más se ha pensado sobre una organización política de leal coexistencia social, política, económica y cultural en los países andinos, a pesar de la filosofía del liberalismo reinante. La razón, fuera del susto traumatizante por el "peligro indio", era simplemente los intereses económicos en continuar la ilimitada y descriteriada explotación del indio por el criollo dominante.

Sin embargo, dejar pasar inadvertida la tercera posibilidad de la coexistencia tan conforme a los altos principios de los firmantes de la declaración universal de los derechos humanos y tan propia a la tradición andina autóctona y su cosmovisión, sería realmente cometer un error y un olvido freudiano.

3. En apoyo a lo anterior vale citar, entre varias otras conferencias sobre los derechos de los pueblos autóctonos de América, la cuarta conferencia internacional de organismos no gubernamentales de la ONU sobre la discriminación entre los pueblos indígenas en las Américas, reunida en Ginebra (septiembre 1977). Esta conferencia que incluyó representantes de 60 naciones y pueblos de quince países

americanos, formuló en la perspectíva de la coexistencia entre naciones indígenas y criollas, resoluciones orientadas a problemas -y soluciones- más pormenorizadas y estimadas políticamente alcanzables. En el campo legal, la ONG de la ONU promovió, entre otras resoluciones:

- que las leyes y costumbres tradicionales indígenas sean respetadas, incluyendo la jurisdicción de sus propios tribunales y procedimientos para aplicar sus leyes y costumbres;
- que la relación especial de los pueblos con su tierra debe ser entendida y reconocida como básica para sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura;
- que debe reconocerse a todas las naciones indígenas el regreso y control, como mínimo, de tierras suficientes y apropiadas que les permitan vivir una vida económicamente viable en concordancia con sus propias costumbres y tradiciones, y que haga posible su propio ritmo de desarrollo;
- que la propiedad de la tierra, por los indígenas, debe ser irrestricta y debe incluir la propiedad y control de todos los recursos naturales;
- que los derechos de los indígenas sobre sus tierras comunales y su administración de acuerdo con sus propias tradiciones y culturas deben ser reconocidos nacional e internacionalmente y totalmente protegidos por la ley;
- que todos los gobiernos reconozcan a las organizaciones indígenas y deben entrar en negociaciones con ellas para resolver los problemas de sus tierras.

En el campo social y cultural, considerando una de sus bases indispensables para la supervivencia y la coexistencia en dignidad, la conferencia de la ONG acordó:

- promover el respeto por la integridad social y cultural de los pueblos indígenas en las Américas, particularmente entre los gobiernos locales y nacionales;
- dar todo el apoyo posible, financiero y moral, al esfuerzo iniciado por los indios americanos en defensa de su sociedad y cultura, y en particular a los diversos programas de educación puestos en marcha por los movimientos indígenas.

La conferencia, como también las otras de su género, lucha contra las variadas formas de genocidio y etnocidio que en las Américas -en diferentes grados y modalidades- son practicadas por los gobiernos nacionales, estimulando y viabilizando una coexistencia multinacional dentro de los límites geográficos -y sin, por el momento, mencionar los problemas de las naciones indígenas divididas por tales fronteras, del derecho del panandinismo, el pan-aymarismo, etc. En ello, la ONG se basa en una definición de genocidio adoptada en un convenio de la Asamblea General de la ONU del 9 de diciembre de 1948, y que suscribimos en el transcurso de esta investigación. Esta definición dice:

> cualquiera de los actos enumerados en seguida, cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso: 1. matar a los miembros del grupo; 2 . atentado grave a la integridad física o mental de miembros del grupo; 3. sumisión intencional del grupo a condiciones de existencia que entrañan su destrucción física total o parcial; 4. medidas orientadas a entorpecer los nacimientos dentro del grupo; 5. transferencia forzada de niños del grupo a otro.

Del concepto de etnocidio, llamado también "genocidio cultural", podemos intentar aquí también una definición que nos sirva en el transcurso de esta investigación, y que reúna los elementos que a tal concepto ha dado la declaración universal de los derechos humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU (10 de diciembre de 1948), y el convenio concerniente a la protección e integración de los pueblos aborígenes adoptado por la conferencia general del trabajo en su 40a sesión (Ginebra, 26 de junio de 1957). Nuestra definición provisional de etnocidio es, entonces:

> la destrucción cultural de un pueblo por: 1. la negación sistemática de la integridad cultural de un pueblo; 2. imponer a un pueblo valores, normas, costumbres y usos ajenos a ellos. 3. quitar o destruir la base de existencia de un pueblo; 4. la discriminación negativa de miembros del grupo a base de su nacionalidad, identidad étnica o religión.

4. La situación desmedrada en que se debaten las comunidades aymaras de Tarapacá impone al investigador algunas premisas de tipo metodológico y ético, que son (A) la perspectiva andina en que debe desarrollarse la investigación y (B) el compromiso solidario del investigador que ella pide.

A) Si bien este tema puede suscitar largas discusiones, tenemos que reconocer por lo menos dos proposiciones básicas: 1. Lo imposible que es la pretensión de una sociología del desarrollo valóricamente neutra y 2. la arrogancia que significa la imposición de una visión alógena a la realidad autóctona andina como si fuera la interpretación auténtica y privilegiada. Concordando en estas proposiciones y reconociendo también la multiplicidad de perspectivas en la historiografía, se impone inevitablemente al investigador optar por una determinada perspectiva histórica y una clara definición valórica.

En la perspectiva andina, que Wachtel llama "la visión de los vencidos", los hechos constitutivos de la historia son seleccionados e interpretados a partir de un sistema de valores diferente. Con el criterio andino esos hechos cobran acentos distintos y consiguen un sentido diferente, de modo que héroes devienen traidores, mientras extremistas y terroristas se transforman en campeones de los supremos ideales de un pueblo. Esto es lo que pasó con los personajes de la historia aymara como Tupac Katari, Bartolina Sisa, Paniri y otros más. Si existe una interpretación histórica y social privilegiada, ella debe ser la auto-interpretación del sujeto de la historia. Si existen un sistema de valores y una cosmovisión que tengan derecho prioritario a definir la concepción del desarrollo social y a determinar la estrategia para realizarla, entonces éstos deben ser los que lleven a la auto-definición y a la autodeterminación.

El derecho a la auto-definición en asuntos trascendentales como el bienestar social y el desarrollo de la comunidad andina, como también el derecho a establecer prioridades en la evaluación de la historia y la planificación del futuro desarrollo, en breve, el derecho de la visión andina no exige comprobante. Más bien pide acatamiento al forastero que desea indagar la historia andina y el proceso de su desarrollo.

Estas consideraciones llevaron, en el nivel metodológico, a una participación

activa de (representantes de) las comunidades estudiadas: (a) por el apoyo y la información que ellos prestaron, y (b) por la evaluación continua de la interpretación de los hechos observados que el investigador intentaba formular en esa perspectiva. Por la modalidad particular de de esta investigación, en que el aymara de Tarapacá no sólo es objeto de estudio, sino, sobre todo, sujeto, los objetivos del trabajo científico adquirieron. elementos particulares y debían incluir dada la perspectiva andina- los intereses de aquellos a quienes se dirigen, en su beneficio, los resultados de la investigación, como son: una percepción más clara de su identidad cultural e histórica; de sus necesidades y potencialidades; de sus recursos y capacidades, con miras a un proceso más dinámico de autodesarrollo y de emancipación social.

En términos metodológicos, ésto implica, como lo formuló el Dr. Marco Ugarte[3] que "el investigado (aymara) se convierta alternativamente en investigador y viceversa. Sólo así la investigación permite transformar tanto a investigadores como a investigados, es decir: hacer del investigador alguien quien se identifique conscientemente con los (aymarás) explotados y pobres y hacer del campesino (aymara) un investigador consciente de su propia capacidad de lucha para resolver sus propios problemas". De este modo, el aymara objeto de investigación deviene también el protagonista de su propia historia y de la lucha por su propia emancipación y desarrollo.

B) Volviendo al investigador mismo -su papel comprometido y el valor científico de su labor-observamos con Gerrit Huizer que los métodos fenomenológicos, empatía, etc., (basados en el autoconocimiento del observador y el reconocimiento de sus propios sentimientos, deseos, reacciones, en las personas observadas) pueden llamarse sencillamente "solidaridad". Se trata de percibir la realidad ajena a través de ellos mismos. El esfuerzo para comprender fenómenos como hambre, humillación, represión, discriminación, resentimiento, explotación, resistencia, etc., por la empatía,

> Would contribute considerably to the selPeducation of many social scientista... The benefits of such efforts would become even greater if the researcher would act aceording to the new understanding he is gaining and would efectively try to support the people he is living with in overcoming their awkard conditions. Participant observation may naturally lead to participant intervention. It can even become full committment to the emancipation effort in which those people are or may become involved, the role of "militant cum observer". Thus the laisser faire anthropology can become liberation anthropology"[4].

Esto es a donde lleva efectivamente "la perspectiva andina" en que intentamos colocarnos desde un principio. Pensamos con Huizer que la actitud de compromiso no ha de perjudicar necesariamente la calidad científica de la investigación (si esto

---

3. Dr. Marco Ugarte y otros, Transformación de la economía campesina en la zona del río Vilcanota, proyecto de investigación, MS, 1979.

4. G. Huizer, A Research on Social Practice: Sorne Ethical Consideration on Research in the Third World, Iss, Den Haag, 1972.

fuera el caso, sería sólo por deficiencias del investigador, no por incompatibi¥lidad de cientificidad y solidaridad comprometida). Tal vez lo contrario puede ser el caso: el compromiso solidario no sólo puede llevar a algún beneficio para el grupo estudiado, sino también llevar a una comprensión más valedera. Estos conocimientos pueden ser "at times even ínsights which are more scientific (or simply truer) than insights gained by mere observation, snooping, pure research". Huizer agrega que la necesaria objetividad del observador científico no consiste en distanciarse del objeto de estudio sino más bien en la distancia que él debe tomar frente a sí mismo y sus sesgos personales y culturales.

En efecto, a partir de una actitud inicial de compromiso solidario, el autor que suscribe el presente informe, ha tomado en la última fase de su investigación hasta hoy día -6 años- un papel activo en una serie de actividades comunales, destinadas al desarrollo social y económico, y aún con cierto éxito. Tal vez seria conveniente que algún día llegase a dar a luz un segundo informe -la contraparte de éste- que evalúe aquel proceso de autodesarrollo y emancipación comunal, iniciado con ese aporte personal y sustentado por los conocimientos que adquirieron los comuneros y por su toma de conciencia, que fueron originados en la investigación compartida.

Agradezco profundamente a los amigos aymaras que colaboraron en múltiples formas con este trabajo. A ellos dedico el resultado, esperando que tenga éxito nuestro esfuerzo compartido en desmistificar las hazañas realizadas por 500 años de civilización europea en Indo-América:

> That civilization, having exploited the Indian for centuries and having taken a large part of his culture away from him without replacing it with anything at all of value is still pursuing its work of pillage and destruction and it always does it in the namó of what it holds as its most sacred principles: democracy, progress, acculturization of primitives, christian charity, and expansion of the reign of God in IndoAmerícas[5].

5. Víctor Daniel Bonilla, Servants of God or Masters of Man, Harmondworth, 1972.

TARAPACA, LA NUEVA PROVINCIA



CAPITULO I

TARAPACA RURAL: LA FISONOMIA DEL SUBDESARROLLO

1.1. Reseña geográfica

La provincia de Tarapacá[1] -organizada como "Primera Región" a partir de 1974 en el mapa administrativo de Chile- se encuentra en el extremo norte del país y limita al occidente con el Océano Pacífico, al sur con el río Loa, al oriente con el Altiplano boliviano, y al norte colinda con el Perú.

Esta provincia perteneció al territorio peruano hasta 1879 y pasó a ser territorio chileno después de la Guerra del Pacífico[2]. El nombre de la provincia tiene su origen en el pueblo San Lorenzo de Tarapacá, que entre 1771 y 1883 era su centro administrativo. Este pueblo es un oasis agrícola ubicado en la entrada de la quebrada del mismo nombre (20º45' lat. S. y 69º 33' Iong. O.).

La investigación se dirige al sector rural de la antigua provincia de Tarapacá, delimitándose en el norte por el río Camarones, en el sur por el río Loa, en el occidente por el Océano y en el oriente globalmente por la línea divisoria de aguas en la alta cordillera, aunque aquí los límites no estuvieron, por largos siglos, nítidamente marcados. El mapa político del s. XX ubica el límite chileno-boliviano mucho más al este de lo que en la historia ha sido. Desde la organización administrativa colonial, encontramos la indicación global del límite entre Audiencias de acuerdo a la línea divisoria de aguas, la que se encuentra en territorio chileno y aún en parte al oeste del 69º meridional long. O. (cf. Condarco, 1968, mapa XXVI: Intendencias del Virreynato del Río de la Plata). Después de la Independencia, observamos en el mapa de Lardner-Gibbon (1854), que a la altura de la hoya hidrográfica de Tarapacá, el límite sigue casi fielmente el 69º meridional, dejando Pampa Lirima al este, vale decir: en territorio boliviano (cf. Cajías, 1975: 40). En el mapa de Bertrand, geógrafo de la misión exploradora chilena de 1885, el límite sigue la línea de los volcanes Isluga, Lirima, Tua, Oyagua y Licancaur, es decir, dejando una franja de 15 hasta 35 kilómetros de territorio actualmente chileno a Bolivia (cf. Paz Soldán, 1878: 25; Bertrand, 1885, mapa). Lo que todos estos mapas

1. Las obras de interés fundamental para la geografía de Tarapacá son: Bollaert, 1851, y Larraín, 1976; F. Riso Patrón, 1890; L. Riso Patrón, 1903-1904; Bowman (1924), 1942; Bertrand, 1885; San Román, 1890; Billinghurst, 1886; y García Gorroño, 1934.

2. Los límites administrativos internos y externos han tenido una historia bastante agitada en el último siglo; cf. Paz Soldán, 1878, y Eyzaguirre, 1965. Para la división administrativa vigente, ver Diario Oficial de la República de Chile del 12 de mayo de 1973.

tienen en común es que atraviesan irrazonablemente las unidades étnicas aymaras y su tradicional territorio de explotación agrícola y pastoril. El límite sur de la provincia de Tarapacá también ha sido discutido en las épocas colonial y peruana. Se aduce con argumentos documentales que el límite, en época colonial, no fue el río Loa, sino la Quebrada de Tocopilla, o que se ha encontrado aún más al sur, ya que la caleta de Tocopilla se consideraba parte de Tarapacá (Basadre, 1968 (1939): I, 130).

Para evitar complicaciones, consideramos aquí los límites actuales con Bolivia.

La escasa vegetación de esta región hace que su estructura geológica sea visible hasta en los detalles. Su triple estructura básica comprende: al oriente la Cordillera de los Andes, al occidente la Cordillera de la Costa, y entre ambas el valle longitudinal, llamado la pampa. Esta estructura es el resultado de movimientos ascendentes de la corteza terrestre durante el período terciario tardío. A consecuencia de fuertes actividades volcánicas en el cuaternario se formó una larga cadena de volcanes que coronan el borde occidental del altiplano. El valle longitudinal se cubrió con una capa de escombros y otros materiales provenientes de la Cordillera[3]. Un corte transversal del paisaje, a la altura de Iquique, muestra el Esquema 1.

Los ríos, que bajan torrentosos de la Cordillera por una larga serie de escarpadas quebradas transversales, se alimentan con el agua de las nieves acumuladas sobre las cumbres andinas, y con las lluvias que caen en los meses de verano (diciembre-febrero) en las alturas de más de 3.500 m. Sólo el Loa y el San José alcanzan a llegar al mar; los demás ríos, con abundantes lluvias estacionales, llegan solamente hasta el valle longitudinal, donde quedan estancados. De esta manera se han formado los salares de la Pampa de Tarapacá: Salar de Llamara, Salar Grande, Salar de Pintados; así también se alimentan ahora por la capilaridad de la tierra, los bosques de tamarugos y algarrobos que conforman la "Pampa de Tamarugal". El clima de Tarapacá varía entre el clima de caracteres continental y oceánico. Las neblinas, llamadas "camanchacas" tienen su origen en el contacto del litoral ascendente con la capa de estrato-cumulus, que casi permanentemente existe a lo largo de la costa Norte. Las condiciones climáticas de temperatura y precipitación en la Costa, la Pampa y la Cordillera, son tan características como diferentes, como lo demuestran los hiterógrafos del Gráfico I[4]. Los cambios bruscos de la temperatura alcanzan diferencias de 35º en pocas horas.

La fauna de Tarapacá es bastante pobre, salvedad hecha de la fauna marítima y la avifauna de la Cordillera. En la Cordillera casi no aparecen desde hace veinte años la vicuña ni el guanaco. Ambas especies salvajes desaparecieron por la caza indiscriminada. Los camélidos domesticados que encontramos en gran cantidad son la llama y la alpaca, que producen carne, cuero y lana. En las zonas de altura

---

3. Cf. Sanchéz, 1974, p. 97; (con excelente mapa hidrogeológico de Satélite para Tarapacá), Velozo, 1974, p. 101, ss.; Muñoz Cristi, 1973; cf. también los trabajos geológico-geográficos de Blake, 1843, y Puelma, 1855; para un resumen más moderno: Börgel, 1975.

4. Cf. Beltrán, 1879; Cristoffanini, 1967; W. Weischet, 1967; Gaete, 1974.

donde hay bastante humedad y vegetación, aparecen las siguientes especies silvestres: la vizcacha, el ratón, el lagarto, la lagartija y la rana, todos muy frecuentes; menos frecuentemente aparecen: el suche y la corvina de ríos. Existe en esas alturas, superiores a 3.200 m.s.n.m. gran abundancia y variedad de aves silvestres[6]: la tórtola, el jilguero, el puco-puco, el alcalde, el profesor, el chipe-chipe y la chicta; abundantes aparecen también: el churunco, el guacho, el sebastián, el culi-culi y el uncalla, un pato pequeño; frecuentes son: el ñandú, el guayate, el pato, la perdiz, el "caballo", el "pájaro brujo", el cóndor, la parina y el águila. Más bien escasos son: el picaflor, el yacayaca, la guille-guille, el búho, el perico, el teque-teque y la quellua, y escasas son las lechuzas[7].

La costa ofrece gran cantidad de especies marinas: tanto peces pelágicos y bentodemersales, como también mariscos, moluscos y crustáceos. Los recursos marinos renovables para la recolección alimenticia han constituido un punto de apoyo básico para la economía de Tarapacá desde la prehistoria. Para un resumen de las principales especies explotadas, véase anexo: "Recursos Marinos Renovables de Tarapacá".

En la zona costera, la producción de guano blanco, rico en nitrógeno y fósforo, proviene de las especies de aves marinas. El guanay, la principal especie guanera, anida en islotes. Siempre se mantiene dentro de la zona de influencia de la corriente de Humboldt, la que produce gran cantidad de anchovetas y sardinas para su alimentación. El píquero, otra ave guanera, produce guano de la mejor calidad. Las aguas costeras producen una gran variedad y abundancia de especies de peces que siempre constituyeron un recurso económico para el ser humano; el lobo marino, tan abundante, constituyó un recurso muy cotizado en tiempos premodernos para la población autóctona.

La vegetación del terreno ha sido clasificada en su generalidad como perteneciente a 2 zonas biogeográficas distintas, y que son: la zona Xeromórfica chilena, y la zona Andina. Sus características climatológicas se expresan en los hiterógrafos mencionados del Gráfico 1.

La zona Xeromórfica se extiende al Oeste de la Cordillera de los Andes, desde el Sur del Perú hasta aproximadamente la región del Choapa, en el "Norte Chico" de Chile. El desierto, carente de toda cubierta vegetal, o con una muy rala en lugares favorecidos por condiciones locales de relieve o drenaje, en el que se concentran al máximo los factores de aridez, constituye el núcleo de la zona Xeromórfica. Todas sus comunidades, exceptuando el bosque relictual del Tamarugal, participan en mayor o menor grado de sus características climatológicas y vegetacionales. La zona Xeromórfica comprende las siguientes clases de comunidades vegetales: 1. Comunidades Desérticas Litorales; 2. Comunidades Desérticas Interiores; 3. Comunidades Subdesérticas. En cada una de estas comunidades encontró la

---

5.Cf'. Paredes, 1965, y S. Hernández, 1970.

6. Los indicamos con el nombre local donde no fue posible ubicar su nombre científico.

7. Informante de la fauna silvestre de altura: Javier VilcaTicuna, de Lirima.

economía pre- y postcolombina recursos naturales aprovechables. En la primera particularmente las asociaciones de cactáceas columnares, la asociación de lomas de Paposo y la del Matorral Costero Xerófito. En la segunda comunidad constituían puntos de apoyo esenciales para la economía las asociaciones del Tamarugal y de los Oasis, como también la vegetación de los bordes de los salares y la vegetación ripiaria a orillas de los ríos estacionales y permanentes. La tercera comunidad era aprovechable, en años húmedos, para la recolección de frutas y para pastoreo marginal. A tales fines servían las distintas asociaciones de matorrales: (Desértico Interior; Semidesértico de la Cordillera de la Costa; Desértico Transicional Costero; y Semidesértico Transicional Andino).

En el nivel superior de la alta montaña, de 3.100 m. s.n.m. y más, la vegetación es más variada y más abundante. Los cuatro tipos de comunidades que se distinguen son de igual interés básico para la economía autóctona. Ellos son: las comunidades de cactáceas andinas; las comunidades Semidesérticas Altomontanas (en que cobran gran interés económico los tolares, las praderas perennes y los matorrales andinos enanos), las comunidades turbosas altomontanas (que ofrecen bofedales y vegas andinas); y las comunidades andinas caespitosas, con sus llareteras.

Para un resumen esquemático, ver anexo: "Las zonas fito-geográficas de Tarapacá".

En la región de Cariquima-Lirima, cuya ecología tiene particular interés para esta investigación, encontramos una flora de alturas superiores (scl. a 3.700-4.800 m.s.n.m.), donde las comunidades vegetales ya reducen la cantidad de sus especies, que, sin embargo, son de utilidad básica para la economía pastoril. El siguiente cuadro de especies de esta zona fue compuesto por nuestro informante Javier Vilca Ticuna, pastor de Lirima.

En buen resumen, vale distinguir, en la provincia de Tarapacá, cinco zonas o niveles ecológicos, que desde tiempos precolombinos y hasta hoy día, definen el habitat y constituyen el fundamento constante de una estructura económica básica de la sociedad a través de los siglos. Distinguimos:

1. La costa, que ofrece recursos económicos propios.
2. La Cordillera de la Costa y la Pampa, con recursos minerales, pero de escasa y/o penosa ocupación humana por la virtual ausencia de vegetales y fauna.
3. La franja oriental de la Pampa (del "Tamarugal"), con recursos fo restales y aún posibilidad de agricultura y ganadería intermitente, por la permanente existencia de aguas subterráneas y por las avenidas de aguas originadas por las precipitaciones en las alta Cordillera, que suelen ocurrir en los meses de verano[8].

8. Existe sobre esta zona una nutrida literatura, por las posibilidades económicas que ofrecen los recursos de aguas subterráneas. Mencionamos los estudios de reservas de aguas disponibles: Castillo, 1960; Brüggen, 1936; Church, 1863; y las obras más generales de Wollman, 1969, y Klohn, 1972. Estas aguas ofrecen posibilidades

Cuadro Nº 1: Flora de las Estepas de Altura de Lirima y su Uso	Consumición humana	Alimento pura animales	Otro uso
Abundante			
1. Cacho	-x-	pasto	-x-
2. Chicarguaya	remedio	pasto	-x-
3. Chucutaya	-x-	pasto	leña
4. Chachacoma	remedio	pasto	- x -
5. Paja Brava	-x-	pasto	para techar
6. Cactus	-x-	pasto	- x -
7. llacho	-x-	pasto	- x -
Muy frecuente			
8. Keñua	remedio	-x-	leña, madera
9. Ñaca	-x-	pasto	leña
10. Casave	-x-	pasto	-x-
11. Llareta	remedio	-x-	combustible
Frecuente			
12. Añaguaya	-x-	pasto	-x-
13. Marancela	remedio	pasto	- x -
14. Mama ñica	-x-	pasto	-x-
15. Poposa	remedio	pasto	-x-
16. Llaretilla	-x-	-x-	detergente
17. Tres aldeas	-x-	pasto	-x-
18. Sique	-x-	pasto	-x-
Escaso			
19. Chicora del campo	-x-	pasto	-x-
20. Vira Vira	-x-	pasto	-x-
21. Chicora	alimento	pasto	-x-
22. Ortiga	-x-	pasto	-x-
23. Chana	-x-	pasto	leña
24. Quipa		pasto	leña
25. Flor de la pampa	remedio	-x-	-x-

4. La zona de oasis del Pie de Monte (Pica, Tarapacá, Camiña, etc.).

   Estos son islotes de abundante vegetación subtropical, que forman verdaderas cadenas verdes, ubicados en los fondos de los valles transversales, regados por los ríos que bajan de la alta Cordillera.

   En esta zona (1.200-2.800 m.s.n.m.) se encuentra tradicionalmente el sector de mayor producción agrícola y de mayor densidad poblacional del sector agropecuario.

para la agricultura (cf. Larraín, 1974; Salas 1971; Billinghurst, (1863) 1973, y Sanchéz Rojas, 1974; y para la economía forestal cf. Lamagdelaine, 1972 y 1974, y Vita, 1970.

5. La zona de la alta Cordillera, con recursos para la ganadería y de minerales varios[9].

Estas cinco zonas constituyen franjas paralelas que se extienden de Norte a Sur; y que con pocas variaciones se prolongan más allá de la provincia al Norte del Río Camarones y al Sur del Río Loa. El fuerte de la población se encuentra en el puerto de Iquique y en lo que queda de los campamentos salitreros de Victoria y Alianza, siendo la población minera en sentido amplio desde 1880 hasta 1930, el grupo económico mayoritario. El sector agropecuario que es la cuarta zona tenía o tiene sus centros en los oasis de Pica, Tarapacá, Camiña y Sibaya, que fueron las primeras doctrinas o parroquias coloniales, todas fundadas a principios del siglo XVII.

Cada uno de estos centros contaba y cuenta con una serie de pueblitos agricultores más pequeños en su cercanía, cuyo total podría haber alcanzado a 90. Además de estos pueblos mayores y menores de agricultores e íntimamente vinculados a éstos, encontramos un número aproximadamente igual de pueblos y estancias de pastores en la alta Cordillera (la quinta zona), siendo sus centros principales los pueblos de Isluga y Cariquima.

La situación ecológica y los recursos naturales para construir una economía satisfactoria exigen especialmente en la alta Cordillera una organización particular entre los distintos núcleos poblacionales, por motivo de que ningún lugar jamás ha podido ofrecer por sí solo todos los recursos necesarios para la subsistencia humana. De ahí que patrones de organización social y económica que integran hasta hoy día de una manera muy particular los diferentes núcleos poblacionales de la zona de pastores, de la zona de agricultores y del sector agropecuario en su totalidad. En esta investigación nos dirigimos más en especial al pueblo de Cariquima, ubicado a 19º 29' Lat. S. y 68º 40' Long. O., en cuanto a sus estructuras, su cultura y su historia son ejemplares y relevantes para todo el sector agropecuario de la provincia. Diríamos: la etnia de Cariquima, porque incluímos los pueblos menores o "ayllus" que tienen su centro de referencia en Cariquima. Los pueblos de Cariquima nos interesan más: ellos son, al Norte del Macizo del Quimsachata: Ancuaque, Quebe, Panavinto, Ancovinto, Chijo, Huaytane, Chullun-cane y Villablanca, cada uno con las estancias que le pertenecen. Al Sur de ese macizo están Cultane, Cancosa Lirima y Colchane. En la Precordillera superior adyacente encontramos los siguientes pueblos agrícolas, que con el sector de Cariquima han estado en verdadera simbiosis económica desde decenas de siglos. Ellos son Coscaya, Poroma, Sibaya y Limacziña. Las relaciones de intercambio con los pueblos situados en el curso inferior de la quebrada de Tarapacá (Precordillera inferior) ya no son tan intensivas como hasta el fin del siglo pasado. Esos pueblos son: Guaviña, Mocha, Laonsana, Pachica, Tarapacá y Huarasiña. Con el sector de Sipiza y de Camiña existen también relaciones estructurales muy antiguas con la etnia de Cariquima.

---

9. Cf. Taberna, 1968 y 1971; Alvarado, 1970; Ochsennius, 1971; Martínez Soto, 1975.

Caminos accesibles para vehículos motorizados van desde Huara (situada en la carretera panamericana, la principal del país, que atraviesa el valle longitudinal de Norte a Sur), hasta el pueblo de San Lorenzo de Tarapacá; de allí a Chuzmiza (donde se embotella el agua mineral de ese nombre, para el mercado provincial); de Chuzmiza a Cariquima y de allí a Isluga. De Cariquima conduce también un camino a Oruro, Bolivia. En Tarapacá, un ramal de este camino conduce a Pachica, donde se divide en dos, siguiendo cada una de las quebradas transversales, que se juntan en este pueblo: la primera, más al Norte, conduce a Mocha, Guaviña, Limaczíña hasta Sibaya, una serie de pueblos agricultores de quebrada de producción de frutas, verduras y pastos -parte para el mercado de Iquique y de los campamentos salitreros, parte para el autoconsumo; esta quebrada, llamada de Sibaya, conduce al río del mismo nombre, alimentado por la hoya hidrográfica de Cultane. Paralelamente a la Quebrada de Sibaya, pero más al Sur, se encuentra la quebrada de Coscaya con los pueblos agrícolas de Poroma y Coscaya. El río Paurimani, llamado también "Coscaya", que posibilita el riego de los cultivos de la quebrada, se origina en la Pampa de Lirima, donde las aguas del Quimsachata y Cerro Lirima se juntan. Un camino para vehículos motorizados comunica Pachica, Poroma y Coscaya y conduce -vía Lirima- a Cancosa, pasa allí a la frontera boliviana y llega hasta Llica y Oruro. Por este camino -hacia la costa se transporta una parte del producto de Poroma y Coscaya al mercado provincial. Transporte de mercadería internacional es inexistente, salvo el tránsito de mercaderías menores de los autóctonos, destinados al trueque, según un muy antiguo sistema de intercambio que analizaremos más adelante.

En la época de las lluvias (Dic.-Feb.) estos caminos son a menudo intransitables por las avenidas de aguas y todos los años deben gastarse sumas relativamente altas en repararlos. En la Precordillera, los caminos tienen algún interés económico, aunque el producto agrícola por transportar el reducido y el tránsito en consecuencia es escaso. Así, pueden aparecer 12 y hasta 20 camiones semanalmente en la Precordillera baja y 1 hasta 4 en la Precordillera alta. En la Cordillera, estos caminos tienen más bien un interés militar y estratégico. Como complemento de estos caminos, existe una detallada red de senderos que comunican todos los pueblos y estancias de la región y para el tránsito de Norte a Sur, son las únicas vías existentes y posibles por la multitud y hondura de las quebradas transversales secundarias.

Los principales senderos de la región de Cariquima eran -y siguen siendo- los caminos utilizados para el servicio de intercambio de bienes a modo de trueque:

1. Cariquima - Cancosa - Lirima (o: Cariquima - Colchane - Lirima) - Huasco (yacimiento de sal) Pica (centro agrícola prehispánico y centro administrativo colonial).

2. Cultane - Lirima - Mamiña (con baños termales y turismo) - La Tirana (un santuario popular que atrae decenas de miles de peregrinos y turistas).

3. Cultane (o: Cariquima) Chiapa - quebrada de Aroma Camiña (doctrina desde 1600) Codpa (oasis subtropical y centro eclesiástico y económico en tiempo de la Colonia).
4. Cariquima - Ancuanque - Cultane - Sibaya (doctrina desde 1600) - Tarapacá.

Las principales vías de comunicación prehispánicas y coloniales se reseñarán más adelante.

1.2. Los censos nacionales

La economía de Tarapacá, como provincia, está íntimamente vinculada a lo que fue hasta hace poco su principal rubro: salitre.

El caliche, mineral del salitre, se encuentra en grandes cantidades en el valle longitudinal, a partir de la altura de Pisagua (19º30' Lat. S.), hasta la altura de Taltal, al Sur de la segunda región, Antofagasta.

Después de más de un siglo de explotación minera, todavía existen —Solamente en Tarapacá- más de 1.000 millones de toneladas de reserva de este mineral. La producción salitrera, que a principios de siglo proveía el 70% del mercado mundial y empleaba 40.000 operarios, se ha visto sumamente reducida en extensión y en productividad, aunque los últimos gobiernos de Chile y hasta 1973, han seguido subvencionando la producción por constituir todavía una fuente de trabajo para 8.500 personas. La producción salitrera provee actualmente sólo algo más de 1% del mercado mundial.

La producción del guano blanco ya no tiene importancia, por agotamiento de sus yacimientos. Siendo en sí un recurso minero renovable, se han producido fuertes cambios ecológicos en la costa por la presencia humana y la actividad económica desarrollada, de modo que la aves marinas productoras del guano están quedando en cantidades insuficientes para la explotación en este rubro.

Fuera de las poco productivas minas salitreras, la minería cuprífera de Sagasca y el reducido sector industrial -creado artificialmente por los estímulos, subvenciones y franquicias en Arica y (después de 1975) en Iquique-, es de mencionar el sector agrícolas, que solamente logra exportar sus productos en dos rubros: olivos (US $4.000.000 anuales) y orégano (US $ 850.000 anuales). El resto de la producción agrícola, hortícola y ganadera, tiene su destino en el mercado provincial o, particularmente en la Cordillera, en la economía de subsistencia de los aymaras. Según datos de CORFO - INACAP (1974), el sector ganadero produce anualmente para el mercado provincial 6.200 toneladas de carne y también frutas y verduras para el mercado, producidas en 4.020 Hás. de las 8.630 Hás. de riego básico disponibles.

El sector agropecuario de la antigua provincia de Tarapacá es de poca importancia en la economía nacional y regional, según consta también en los datos de los cinco censos nacionales agropecuarios. Estos censos, levantados en los años

Cuadro 2. Producción Agrícola-Hortícola de la Provincia de Tarapacá y de la Comuna de Huara (1964-65)
Tarapacá (entre Loa y Camarones) Huara

RUBRO	Superf (Hás)	Cosecha (Q.Q.)	Superf (Hás)	Cosecha (Q.Q.)
Alfalfa	507.0	23.217	272.6	16.235
Trigo	20.9	239	14.4	153
Maíz	108.7	2.039	22.2	350
Quinoa	36.7	75	36.7	75
Otros cereales	9.6	-	3.7	-
Papas	8.4	189	3.5	65
Choclo	42.1	-	13.3	-
Otras				
Hortalizas	384.1	-	43.9	-
Frutales	238.2	-	2.2(a)	-
TOTAL	1.355.7		412.5	

(a): En Huara aparecen: 5.260 perales, 1.409 membrillos, 1.336 duraznos y 845 otros árboles frutales, pero de todos éstos están sólo 1.293 árboles en plantaciones compactas (= 2,2 Hás). Datos D.E.C. Stgo., 1969, IV Censo Nac. Agropecuario.

agrícolas de 1929/30, 1935/36, 1954/55, 1975/76, indican un producto pequeño y poco variado, tanto a nivel provincial como para la comuna de Huara, a que pertenece el sector de Cariquima.

Laproducción agri-horticola de Tarapaca para el mercado no sobrepasa los US $900.000; y la Huara no es mayor de US $ 145.000

En el año del Quinto Censo Nacional agropecuario (1975/76) esta producción fue inferior, como lo indica el siguiente cuadro.

Cuadro 3. Totales de Hectáreas en Explotación Agrícola Hortícola

	Tarapacá	Huara
1964/65	1.355,7 Hás.	412.5 Hás.
1975/76(a)	1.131,9 Hás.	388.1 Hás.

(a): Datos provisorios; I.N.E., Stgo., 1977.

La economía agricola ganadera de Tarapacá es insignificante por su producto tan pequeño, pero también por la baja productividad del sector agrícola, como lo

demuestran los siguientes datos. correspondientes al Cuarto Censo (1964/65). En Tarapacá (entre Loa y Camarones) habían 1481 explotaciones agrícolas, en que trabajan 3506 personas (2245 hmbres 1416 mujeres, entre ellos 99 niños menores y 56 niñas menores de 15 años). En la comuna de Huara contamos 316 explotaciones agrícolas trabajadas por 820 personas (543 hombres y 277 mujeres; entre ellos 28 menores de 15 años y 31 niñas menores de 15 años).

Partiendo en la producción para el mercado valorizada estimativamente inferior a US $ 900.000 (Tarapacá) y US $ 145.000 (Huara) -estimaciones mas bien altas-, calculamos una productividad anual como lo indica el siguiente cuadro.

Cuadro 4. Productividad Anual del Sector Agrícola-Hortícola en Tarapacá (entre Loa y Camarones) y en la Comuna de Huara en US$ (1964165)

	Por trabajador	Por hectárea
Tarapacá	256,70	663,86
Huara	176,83	351,52

Basado en datos de D.E.C., Stgo.; IV Censo Nac. Agropec.; 1969.

La productividad de la horticultura, concentrada en la cercanía de Iquique y basada en riego por cañería, es mucho más alta de lo que indican las cifras promediadas de Tarapacá y visualizan el atraso relativo del sector tradicional (Huara).

Otro dato relevante para estimar la baja productividad del sector agro-hortícola, especialmente en la Comuna de Huara, es la relación, Hombre (trabajador)/ Tierra (cultivada). Para todo Tarapacá (entre Loa y Camarones) encontramos 2,59 trabajadores por Há. cultivada y en Huara (con mayor abandono del campo y más producción forrajera) 1,99 trabajadores por Há.

Como recursos agrícolas, la comunidad de Huara -con una superficie total de 6356 Km^2 Hás. de terrazas regadas de las quebradas distribuidas como sigue[10]:

1. Quebrada de Tarapacá (hasta 2400 m.s.n.m.), 161,4 Hás.
2. Quebradas de Sibaya y Coscaya (hasta 2900 m.s.n.m.), 189,8 Hás.
3. Ibid., (hasta 3800 m.s.n.m.), 36,9 Hás.

En el tercer nivel, el más despoblado, encontramos además 27,9 Hás., recientemente abandonadas (=43% de la superficie allí disponible de buenas terrazas construidas)[11] y por lo menos 451,5 Hás. de antiguas tierras de cultivo

10. Datos: Dir. de Riego, Iquique; y F. Taberna, 1971, p. 47.

11. Datos: nuestra propia medición.

regadas, que han sido abandonadas desde hace medio Siglo o Más[12].

El segundo y tercer nivel nos interesan más, porque pertenecen al demás, sector indígena de simbiosis con Cariquima. En la alta Cordillera existen también recursos de rulo pobre con una superficie aproximada de 437 hás., y destinadas al cultivo de la quinoa, el haba y la papa[13]. Estas tierras estan en barbecho por un 80%, descansando cuatro años después de cada cosecha.

Un aspecto más bien pobre ofrece también la ganadería de Tarapacá y de la Comuna de Huara, según los censos.

Los Datos provisorios del ultimo censo agropecuario (1975/76) acusan a

Cuadro 5. Stock de Ganado de la Provincia Tarapacá y de la Comuna de Huara en 1964-1965

Especie	Tarapacá (entre Loa y Camarones)	Huara (Comuna de)
Ovejuno	18.880	4.059
Vacuno	756	215
Burros	1.832	433
Mulos	354	109
Auquénidos	25.344	5.801

Datos de D.E.C., Stgo. 1969; IV Censo Nacional Agropecuario.

nivel de provincia, una disminución se stock de auquénidos de 6.143 cabezas (24,2%) y un aumento ovejuno de 6.946 (36,8%). Si bien es cierto que en la comuna de Huara disminuyó el capital ganadero, tenemos que avisar que los datos disponibles oficiales no son muy exactos. Los pastores de la cordillera solo dan cuenta de una fracción de su ganado a los encuestadores del censo nacional. Las razones son obvias y los recursos (para esconder su ganado) son múltiples. Lamentamos no poder comprobar el alcance preciso de los errores censales, debido a la remodelación de los limites comunales y a la reorganización de los distritos censales internos en la comuna de Huara , ocurridas en 1974.

Pero en 1975 (10 años después del Censo Nacional) hemos contado en el sector ganadero de esa comuna, observando los mismos límites, en total 14.885 ovejunos (4.059 según el censo de 1965) y 19.578 auquénidos (5.801 según ese censo) (ver cuadro 6)[14] y eso cuando es sabido que en realidad durante este decenio el stock de ganado ha disminuido. Por lo demás calculamos casi un tercio de la producción

12. En el mapa de O'Brien (plano que manifiesta la quebrada de Tarapacá 1766) se indican varias de estas chacras ahora abandonadas. Cf. H. Larraín, El Plano de la Quebrada Tarapacá, de don Ant6nio O'Brien. Su valor geográfico y socio-antropológico, en Grande, Vol 1, Ns. 3-4, pp. 262-329, Stgo., 1975

13. Datos: nuestra observación y medición estimativa.

14. Según explicó el Director Regional de INE, Iquique, se debe este aumento a la explot ación ganadera de los nuevos bosques plantados en la Pampa del Tamarugal por parte de CORFO.

ganadera se destina al mercado (70% va al consumo) y solo un 10% llega al mercado por las vías legales debido a las multiples exigencias e impuestos legales, que perjudican a los ganaderos autoctonos.

Cuadro 6: Stock de Ganado Lanar en la Región de Cariquima (1975)

	Sector Cultane (con 7 ayllus)	Sector Cariquíma (con 8 ayllus)	Total
Especie			
Llamas	8.228	10.240	18.468
Alpacas	270	840	1.110
Corderos	6.775	8.110	14.885
Total	15.273	19.190	34.463

Un cuadro expresivo para estimar el poco dinamismo y la baja atractividad del sector agropecuario ofrecen los datos de los ultimos censos poblacionales y de la vivienda, especificados segun sector urbano y rural.

Por el estado simbolico de las poblaciones de Iquique y Arica, es necesario considerar aqui la totalidad de la Primera Región Administrativa de Chile.

Cuadro 7. Población Rural y Urbana de la Primera Región Administrativa de Chile (Años 1940-1952-1960-1970)

Años	Urbana		Rural		Total	
1940	55.909	53.7%	48.188	46.3%	104.079	100%
1952	63.967	62.2%	38.822	37.8%	102.789	100%
1960	98.260	79.7%	25.004	20.3%	123.264	100%
1970	157.274	90.0%	17.416	10.0%	174.710	100%

Datos de D.E.C. e I.N.E., Stgo.

Este cuadro no deja dudas sobre el abandono del campo y la concentración de la población en los sectores urbanos[15] . El movimiento migratorio hacia la ciudad aparece también en la distribución de los habitantes por viviendas, segun los sectores urbano y rural.

Respecto a la situación en la hoya hidrográfica de Tarapacá, que es la parte agrícola del sector de nuestra investigación, Gaete (1975:451) habla de una 'vertiginosa disminución de la población' que en 1970 había caído hasta 22,6% de su nivel de 1862. Con los datos que este investigador presenta, podemos construir el Gráfico II. La disminución más fuerte se observa entre 1895 y 1920. Un repunte

15. Las cifras porcentuales acentuadas algo por la terminacion de faenas del algunas oficinas salitreras, por ejemplo, la oficina de hamberstone, ocurrida en estas tres décadas y por la afluencia de habitantes provenientes de otra zona del pais que conoció Arica después de 1955.

Cuadro 8. Distribución de Habitantes por Vivienda en la Primera Región Administrativa de Chile y en la Comuna de Huara (1960-1970)

Tarapacá		1960	1970	Diferencia
(la. Reg. Adm.)	hab.	123.064	174.710	42.0%
	Viv.	28.488	41.358	45.2%
	hab.Mv.	4.32	4,22	(-2.3%)
			1.934	
Huara	hab.	2.936	1.028	-34.1%
(Comuna Rural)	viv.	1.213	1,88	-15.3%
	hab./viv.	2.42		(-22.3)

Datos de D.E.C. e I.N.E., Stgo.

en 1930 se debe a la crisis definitiva del salitre, por lo que muchos mineros volvieron (temporalmente) a sus tierras en la quebrada. Pero a partir de 1940 se observa que el abandono del campo persiste como un movimiento autónomo y sin la atracción de un polo urbano-minero de gran dinamismo económico que lo explique[16].

Sabemos que siempre, desde el comienzo de las actividades salitreras y aún en el sector en el anterior ciclo argentífero de Huantajaya, ha existido una corriente constante desde la Precordillera de Tarapacá hacia la costa y la pampa salitrera, aún con sus reflejos coyunturales. Sin embargo, en las últimas décadas el abandono del campo ha sido con tasas crecientes -aún sin la existencia de un polo económicamente dinámico- como indican las cifras de los dos últimos cuadros. Este proceso autónomo de emigración y abandono constituye un segundo tópico en el perfil del subdesarrollo, del sector agropecuario, que afecta a la comuna de Huara y Cariquima con sus alrededores.

1.3. La presencia del Estado

El gobierno de Chile, siempre consciente del atraso del sector agropecuario de Tarapacá, de la absoluta ausencia de inversiones infraestructurales y la falta de capitalización del sector, como también de la llamada situación de marginalidad política, social, económica y cultural de los campesinos indígenas y semi-indígenas, se ha hecho presente desde la ocupación chilena (1879) y muy en especial a partir de las últimas décadas.

Desde 1879,la presencia del Estado chileno se hizo sentir en la zona indígena de Tarapacá por nuevas autoridades externas, Alcaldes, Inspectores y Policía, y nuevos límites trazados y controlados por ellas.

Estos límites nacionales y comunales no siempre respetan los conglomerados

16. Información adicional sobre el despoblamiento de Tarapacá rural ofrecen: Herrera, 1971, Bodini, 1971, Bodini y otros, 1976.

étnicos. Así la frontera con Bolivia cortó partes de la comunidad de Isluga y de la de Cariquima, obstaculizando las antiguas relaciones de parentesco y de intercambio. Por otra parte, los límites comunales remodelados en 1974 juntaron en una misma comuna, Los Cóndores, fracciones de dos comunidades distintas: Isluga y Cariquima, quedando otras partes de ellas en las comunidades vecinas de Huara (Cariquima, al Sur del Macizo de Quimsachata) y de Chiapa y Camiña (Isluga -Oeste y Precordillera). El criterio de las divisiones administrativas fue de tipo geográfico y geopolítico, no de tipo etnográfico, y se trazaron los límites generalmente por las cumbres de los cerros, procurando siempre el fácil acceso y control desde el centro administrativo provincial, Iquique. Los trámites obligatorios en Registro Civil, Cuartel, Municipio, Juzgado, Gobernación y Tesorería, orientan la población indígena a Huara y a Iquique, facilitando el control político y administrativo en ese territorio de difícil acceso. Igualmente, la administración eclesiástica se centra fuera del sector indígena: en la parroquia de Huara y el obispado de Iquique.

En forma negativa se hizo sentir la presencia del Estado, en cuanto éste dejó subsistir, después de 1879, un vacío en la legislación indígena aplicable a las tierras andinas conquistadas del Perú. Nunca reconoció la ley chilena las comunidades aymaras como entes jurídicos, ni la propiedad comunal de tierras como una forma particular de la propiedad. Esto, sí, fue el caso para con las comunidades mapuches de la Araircanía[17] .La estrategia en Tarapacá fue ignorarlas jurídicamente para liquidarlas social y culturalmente. La comunidad, por no tener existencia jurídica, era incapaz de poseer tierras comunales, las que pasaron automáticamente al fisco, que, a su vez, las asignaba en propiedad privada al que las solicitaba pagando los derechos[18]. Esto dio oportunidad a gran número de pleitos entre indígenas y aún entre éstos y blancos.Este vacío jurídico intencional ayudó mucho en hacer derrumbar las estructuras sociales autóctonas[19]

Desde la ocupación chilena, aparecieron las misiones exploradoras y científicas, enviadas por el Gobierno de Chile para inventarizar la tierra conquistada y para estudiar su geografía, poblamiento y recursos fisicos[20]. El Estado, junto con los empresarios ingleses, hizo un serio esfuerzo para levantar una infraestructura económica al servicio del sector exportador (scl. del salitre)[21] que afectó marginalmente a la Precordillera. Los caminos de penetración, para llevarse los productos forrajeros y chacareros al mercado urbano-minero, las captaciones de

---

17. Cf. P. Koster, 1978, y la bibliograffa allí citada.

18. Para información detallada, ver A. Aguilera, Las Tierras Fiscales de Chile, Santiago, ICI-Datos del I.N.E. Censo Nac. 1970; Stgo., 1976. RA, 1976 (con cuadros anexos para la zona norte).

19. Sin embargo, Dougnac concluye que estos aymaras, por tal motivo (del vacío jurídico),’ no teniendo ley alguna de carácter especial que contradiga su situación jurídica anterior, du rante la Colonia, y habiendo reconocido la República de Chile el derecho español codificado en la "Recopilación de Leyes de Indias" (1680), el que aceptaba la costumbre como derecho.... que los grupos indígenas citados están regidos por su derecho consuetudinario, establecidos por sus usos y costumbres’, (Dougnac, 1975, p. 437).

20. Mencionamos las misiones de A. Bertrand, 1885, F. San Román, 1890, y A. Cañas Pinochet, 1912.

21. Cf. Blakernore, 1977 (cap. 2).

Cuadro 9. Alfabetismo por Sexo en el Sector Rural de Tarapacá (Comunas de Negreiro y Huara), Según el Censo de 1970

	Hombres		Mujeres		Total	
Analfabetas	209	(19%)	442	(48%)	651	(32%)
Alfabetas	896	(81%)	487	(52%)	1.383	(68%)
Total	1.105	(100%)	929	(100%)	2.034	(100%)

Datos del I.N.E. Censo Nac. 1970; Stgo., 1976.

aguas en la Precordillera para el uso industrial y doméstico en la zona urbana-minera[22] y un intento frustrado de la construcción de un embalse en Pachica, destinado más bien a la producción energética para el sector salitrero, dan prueba de estas intenciones: una verdadera infraestructura "hacia fuera", y no al servicio de la economía agropecuaria regional. La empresa geotérmica de Puchuldiza, en vías de construcción, destinará su producto energético también a la zona urbana-minera y a la exportación.

La presencia del Estado se hizo sentir también en un esfuerzo muy notorio por la educación pública escolar, inscrita dentro de una política de chilenización y culturización y orientada a una plena integración y asimilación de los grupos aymaras en la nación y la cultura nacional chilena. La alfabetización, la castellanización y la enseñanza técnica corresponden a un intento general de modernizar la economía agropecualia. La educación pública en el sector rural de Tarapacá se extendió ampliamente en los años treinta, con fundaciones escolares en Pisagua (1930), Parca (1932), Mamiña (1934), Chuzmisa (1935), Jaiña (1936), y Miñi-Miñi (1937). Entre los años 1950 y 1970 sobrevino un renovado esfuerzo de chilenización mediante la fundación de 24 escuelas rurales más en La Tarapacá. En 1976, estaban matriculados en las 34 escuelas rurales primarias de Tarapacá (entre Loa y Camarones), 976 alumnos atendidos por 60 profesores. Por el esfuerzo del Gobierno entre 1930 y 1970 se alcanzó un grado notorio de alfabetización como lo indica el cuadro Nº 9.

22. Efecto negativo de esta construcción ha sido la pérdida de varios oasis agrícolas, como Chintaguay y Matilla, sacrificados en aras del progreso de la economía minera exportadora.

En el sector de nuestra investigación "Cariquima", el Gobierno chileno, mediante sus servicios públicos permanentes, está presente en la siguiente forma:

	Retén de Carabineros	Escuela	Posta de Telecomunicaciones
Cariquima	si	si	si
Quebec	-	si	-
Villablanca	-	si	-
Chijo	-	si	-
Cancosa	si	si	si
Coscaya	-	si	si
Sibaya	-	si	si

La llamada Ronda Médica, del Servicio Nacional de Salud (S.N.S.),atiende, desde Iquique 3 ó 4 veces por año a aquellos pueblos del sector que están conectados por la red de caminos transitables para vehículos motorizados.

Las actividades realizadas por CORFO, INACAP, Vialidad y Riego, son más bien insignificantes en la zona y ofrecen aportes más bien simbólicos para subsanar la casi completa ausencia de una infraestructura económica en los valles altos de la Precordillera (Coscaya, Poromo, Sibaya,Limacziña) y en la Cordillera adyacente. Con razón, el director del Instituto de Desarrollo Indígena (I.D.I.) pudo calificar al sector agropecuario de Tarapacá rural como "un lastre para la economía chilena"[23]. Este Instituto, además, limita sus obras asistenciales en Tarapacá a un número reducido de becas estudiantiles concedidas a jóvenes indígenas que desean proseguir sus estudios técnicos, medios o universitarios en planteles urbanos[24].

El Estado se hace presente, con objetivos de chilenizar la población aymara y mantener la legalidad chilena en el territorio, por medio de la escuela (ver arriba) y un aparatoso esquema asistencialista, relacionado a las periódicas campañas electorales con su sistema de clientelas. El asistencialismo se demostró especialmente de 1964 a 1973, cuando una variedad de recursos institucionales públicos fue movilizada bajo la coordinacion de CORFO : el servicio nacional de salud (S.N.S), el Instituto de Capacitación Profesional (INACAP), las Direcciones de Riego y vialidad del Ministerio de Obras Publicas (MOP), la empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL), y el Instituto de Desarrollo Indígena (I.D.I.). Al objetivo de la chilenización corresponde también la presencia del Estado por medio de la Policía (Carabineros de Chile), con sus múltiples servicios de control, y la introducción del Servicio Militar Obligatorio y generalizado en zonas indígenas.

23. En entrevista concedida en agosto de 1976.

24. Cf. IDI (1973), Idinoticias; D.L. 384; 385 (10 de Marzo de 1971); D.L. 92 (4 de febrero de 28. Cf. Harms, 1930; Ampuero, 1965. 1972)..

1.4 Las Politicas del desarrollo andino

La presencia directa e indirecta del Estado chileno corresponde a una visión política de los grupos dirigentes nacionales de Chile respecto a Tarapacá, que cabe ahora diseñar.

La anexión armada de Tarapacá por parte de Chile (1879) y la incorporación definitiva a su territorio nacional, obedeció a una política francamente expansionista que dominó la historia chilena del siglo pasado y que se dirigió abiertamente a la posesión de los ricos yacimientos calicheros y otras riquezas minerales sospechadas provincia peruana[25].

La explotación de Tarapacá fue la de una tierra conquistada y siguió el modelo del colonialismo clásico: organizando y ampliando indefinidamente una economía minera exportadora a gran escala y de tipo enclave,controlada por el centro chileno (Santiago-Valparaíso), aliado al capital inglés, con una estrategia de inversiones infraestructurales mínimas y funcionales destinadas exclusivamente al sector exportador y con una política económica de reorganización total de los recursos regionales al servicio del sector minero[26]. Recursos humanos, hidráulicos y agropecuarios tuvieron un nuevo destino en función de la producción salitrera, y fueron explotados de manera abusiva y agotadora de acuerdo a los intereses trascendentales del sector minero exportador. El concepto de Progreso, o desarrollo, como meta y programa, era aplicable al sólo sector económico dinámico dentro de esta visión política colonialista que duró hasta el fin del ciclo salitrero (1929). En las siguientes tres décadas el "Desarrollo Andino de Tarapacá" era siempre considerado como un posible desarrollo minero alternativo (del cobre, borax, plata, petróleo, azufre, etc.), pero siempre en la perspectiva colonial clásica de extracción de un máximo de riquezas minerales exportables contra un mínimo de costos invertidos en la región[27]. Esta forma de explotación agudizó la contradicción entre un polo cada vez más pobre, subdesarrollado y agotado (andino) y otro polo urbano-costero, transitoriamente dinámico y considerado ‘desarrollado‘, aunque se era consciente de su posición dependiente de satélite regional, de su futuro precario y de su carencia de vida económica propia y autoconcentrada[28]. Podemos afirmar con Pérez (1977) que recién a partir de 1959 los gobiernos de Chile empezaron a visualizar el subdesarrollo progresivo del sector andino como problema relevante por sus graves consecuencias demográficas y geopolíticas. La política de desarrollo económico del presidente Alessandri (1959-1964) consideró una decidida estrategia de plena `integración económica’ del territorio andino en la economía nacional[29].

---

25. Cf. Blakemore, 1977 (cap. l)
26. Cf. Silva, 1913; ODEPLAN, 1968a.
27. Cf. Pérez, 1977, p. 7.
28. Cf. harms, 1930; Ampuero, 1965
29. Cf. CORFO, Memoria de Actividades, 1963, Santiago, 1964.

A tal efecto amplió la red de caminos[30] y encaminó un 'programa integral' de desarrollo por medio de CORFO, que pretendió asistir y equipar en términos comunitarios las diversas poblaciones de Tarapacá rural. Se trataba de asistir a estos pueblos con todos los equipos y principios de organización comunitarios con que contaba la ciudad, 'urbanizando' así a los indígenas de las quebradas. En la quebrada de Tarapacá, CORFO constituyó en ese período 7 cooperativas agrícolas, ubicadas en Sibaya, Limacziña, Huaviña, Laonsana, Pachica, Tarapacá y Huaracziña. Estas cooperativas tuvieron una vida corta por el sistema organizativo foráneo que se les impuso[31.]

La política de desarrollo andino impulsada por el el presidente Frei (1964-1970) se caracterizó por una planificación regional a mediano y largo alcance, basada en dos polos de desarrollo rural: la reforestación de la Pampa de Tamarugal y la dinamización de la economía agropecuaria alto andina en Isluga. La reforestación de la Pampa del Tamarugal cubrió entre 1964 y 1973, 23.814 Hás., y dio la base para la producción ovejera en gran escala (de 45.000 ovejas).

El proyecto menor de desarrollo agrícola-ganadero en la alta Cordillera de Isluga (desde 1967), contó con una inversión del orden de US $ 220.000, pero tuvo resultados desalentadores más bien por la falta de experiencia técnica a estas alturas[31].

La estrategia de Frei estaba diseñada por la experiencia de los fracasos anteriores, apoyada por un gran esfuerzo técnico y financiero [33] y orientado al problema geopolítico del subdesarrollo andino[34]. El objetivo de la integración nacional mantuvo gran prioridad y la dínamización de la economía andina fue planificada de acuerdo a los intereses urbanos y nacionales, fomentando la producción chacarera y frutícola para el mercado y proyectándose de paso una significativa producción energética geotérmica. Los técnicos de CORFO que planificaron y ejecutaron estos programas lograron una movilización mínima de la población aymara, y su fracaso parcial se observa en la persistencia de la emigración rural.

La política del presidente Allende (1970-1973) respecto al desarrollo andino no abandonó las prioridades de Integración Nacional y de Seguridad Geopolítica, y agregó al enfoque técnico-financiero de la fase anterior una perspectiva socio-cultural: el programa no se quedaba estrictamente en la esfera socio-económica

---

30. De este período son los caminos de penetración de Alto Mocha a Huaviña; de Tarapacá vía Pachica a Laonsana, y de Pachica vía Poroma y Lirima a Cancosa - todos en la hoya deTarapacá.

31. El 'Programa Integral' de CORFO aplicado en la quebrada de Tarapacá en el quinquenio 1959-1963 contó con un presupuesto de E 400.000 -equivalente a US$ 1.100.000. Los fondos provenían del presupuesto de capital de CORFO y de los fondos de la Ley 16.624 del Cobre (cf. CORFO, 1963, p. 23).

32. Para una descripción y evaluación del proyecto Isluga, ver Pérez, 1977, p. 17, ss.; CORFO, 1967; CORFO-NORTE, Memoria de las Actividades del Instituto Corfo del Norte,1968-1969 (ed. Mimeograf., 1970); ODEPLAN, 1967; ODEPLAN, 1968b; Lanino, 1976.

33. Cf. ODEPLAN, 1968, p. 36.

34. Cf. Pérez, 1977, p. 13.

sino que se asentaba en conocimientos antro antropológicos y en objetivos de desarrollo social y socio-cultural[35]. Este enfoque dio cabida a una revisión radical- aunque pasajera, por la brevedad de este gobierno- de los programas educacionales y de desarrollo comunitario, revisión con un criterio antropológico y con cierta tolerancia o permisibilidad para la identidad cultural andina.

La política del gobierno militar de Pinochet (1973) significó la continuación acentuada de la línea dura de integración nacional y seguridad territorial con criterio casi exclusivamente geopolítico y demografico y abandonando toda tolerancia para la identidad cultural autóctona. Los programas de desarrollo social y cultural andino se tradujeron en términos de chilenización y concientización nacional. Los programas costosos de desarrollo económico andino, autosostenido, fueron paralizados (esp. los proyectos del Tamarugal y de Isluga) y los programas asistenciales fueron cambiados por proyectos 'concientizadores' de 'educación para adultos en zonas fronterizas' de 'escuelas de concentración' con internados para alumnos aymaras[36]. Prioridad tienen aquellos proyectos de desarrollo económico que prometen auto-financiamiento y mayores excedentes a más corto plazo, volviéndose así al modelo salitrero clásico de crecimiento hacia afuera por medio de las explotación extractiva y exportadora[37]. En este marco fueron empujados los proyectos geotérmicos, y mineros (del cobre y del uranio) aún si éstos signifiquen una involución progresiva del sector agrícola y ganadero[38] . Con estos antecedentes recordamos el enfoque de Vargas 1978), quien define la centenaria política chilena del Desarrollo Andino de Tarapacá como un franco colonialismo interno, que después de un vacilante anuncio de la primavera insegura recrudeció bajo el militarismo de Pinoche[39].

Los efectos de la política de desarrollo andino han sido notorios también en el nivel cultural. Después de una larga trayectoria del proceso dirigido de transculturación encontramos en Tarapacá Rural, todavía, pautas culturales aymaras. Aunque la gran mayoría de la población campesina habla como su primer idioma el castellano, quedan 1.340 personas que se expresan en su idioma indígena. Las fiestas y ceremonias autóctonas son celebradas entre los pastores cordilleranos, pero entre los agricultores de las quebradas los efectos del proceso de aculturización son más visibles y las fiestas y los ritos autóctonos se cumplen poco. Los restos de la organización social y económica aymara encontramos también en la zona: los sayas y ayllus, el ayni y las faenas; el trueque de productos entre pastores y agricultores; etc. Pero estas formas típicas están en todas partes en franco deterioro

---

35. Cf. Pérez, 1977, p. 22, ss.; Unidad Popular, 1971, IDI, 1971; 1973; ODEPLAN, 1972a, 1972b; CORFO, 1972.
36. Estos proyectos fueron dotados con amplio financiamiento, pero el monto de los fondos nunca fue dado a conocer.
37. Cf. Pérez, 1977, p. 29; ODEPLAN, 1974; CORFO (INCONOR), 1974; IDI, 1975; 1976; véase también el Periódico de la Intendencia de Iquique, los números 1-6 (1975-1976).
38. En 1977 se dio comienzo a la exploración de recursos hidráulicos en Pampa Lirima, para la captación de las aguas de esta zona agropecuaria con destino a la gran minería de Sagasca y Cerro Colorado.
39. Cf. Vargas, 1978

y su normatividad está puesta en cuestión por la juventud y por grupos 'dinámicos y modernizantes', tal como se llaman las sectas pentecostales. La escasa atención religiosa por parte de sacerdotes católicos no alcanza en promedio ni a una sola visita pastoral por año a cada pueblo, de modo que el catolicismo sincretista colonial de la zona, por falta de dirigentes y práctica ritual, parece en estado agonizante. Los templos ofrecen un aspecto de abandono virtual. Misiones adventistas y pentecostales, de gran dinamismo proselitista, se hicieron presentes desde hace dos décadas y aportan tanto a la modernización cultural como a la desorganización de las antiguas estructuras de la comunidad y a la pérdida de la identidad cultural propia de los comuneros. En resumidas cuentas, la antigua comunidad y su cultura demuestra una situación de desintegración progresiva.

1.5. La economía de Cariquima

Sabemos que los censos chilenos, en zonas aisladas, no tienen un alto grado de precisión ni de confiabilidad. Un medio analítico con datos más completos y específicos se impone para tener una idea cabal de la economía de Cariquima, estimada representativa para el sector andino de Tarapacá. Con tal objetivo hemos realizado un censo local, a modo de sondeo en el caso del grupo de pueblos pastores ubicados al Sur y Suroeste de la cadena de nevados de Cariquima: Cultane, Cancosa, Lirima y Cochane, y del grupo de pueblos agrícolas adyacentes con que históricamente han existido relaciones de intercambio y de complementariedad: Sibaya, Coscaya, Limacziña y Poroma. Las razones de esta limitación fueron: la amplitud del territorio completo y el largo tiempo previo de presencia personal necesario para merecer la confianza y cooperación voluntaria de la población en un registro completo de la economía comunitaria y doméstica[40].

Cultane, el más antiguo pueblo de pastores, es considerado como 'Santuario` subsidiario al de Cariquima, lo que indica que a Cultane corresponde la categoría de 'subcentro' de la comunidad autóctona. Este pueblo existió como estancia dependiente de Villablanca, desde hace por lo menos 350 años, y se desarrolló como pueblo autónomo desde hace 60 años, teniendo desde entonces su propia iglesia y sus fiestas patronales.

Se inserta siempre dentro de la Comunidad de Cariquima, aunque las relaciones no son muy estrechas a causa de su ubicación aislada respecto al pueblo central. Cancosa se desarrolló desde hace 25 años, a partir de una estancia del mismo nombre, por colonización desde Cariquima.

Lirima, en un mismo movimiento de independencia respecto a Cultane, se está actualmente desarrollando como pueblo, desde su categoría tradicional de estancia. Estos desarrollos no corresponden tanto a un crecimiento demográfico sino más bien a antiguas rivalidades y a un desmoronamiento de las antiguas estructuras sociales, pero expresan también la tradicional inestabilidad de los

---

40. Después de haber realizado la observación participante durante varios años en el sector de Cultane, se había alcanzado suficiente grado de confianza con los habitantes, para obtener información completa en este censo.

núcleos habitacionales de la población pastoril. Una cadena de cerros nevados en que la Quimsachata es la cumbre más alta (5.995 m.s.n.m.) divide la región de Cariquima en dos partes, motivo del aislamiento relativo de Cultane, Cancosa y Lirima -cada uno con las estancias que le pertenecen respecto a Cariquima.

Los resultados de nuestro censo, que creemos tiene mayor precisión, son en general más favorables que aquellos de los censos nacionales. La densidad de población es algo superior de lo que dice el Censo Nacional de 1970; la producción agro-hortícola es algo superior también; el mismo caso con respecto al stock de ganado. Presentamos aquí los datos básicos de este censo local realizado en 1975.

1. La población (Cuadros 10, 11, 12, 13). Se trata de un total de 997 personas, de las que una parte relativamente grande (scl. 388; o 38,9%) vive hasta 10 meses por año fuera de la zona. Esta "población no residente" son los lugares que por razones de trabajo asalariado o por otras razones económicas o sociales viven en el puerto de Iquique, en algún campamento minero u otro centro económico. Algunos de ellos llevan esposa e hijos. Hay también unos estudiantes y conscriptos entre ellos (ver nota bajo Cuadro 10). Es el grupo que se encuentra en la primera fase de emigración, pero poseen ganado y/o chacras en sus pueblos. La fertilidad es alta; 51% de la población autóctona tiene menos de 20 años y 26% tiene menos de 10 años. Hay relativamente pocos ancianos; 17% es mayor de 40 años y 2,4% mayor de 60 años. Distinguiendo y comparando 3 grupos de edad: jóvenes (0-19 años), adultos (20-39) y maduros (40 y más) vemos grandes diferencias de porcentajes entre residentes y no residentes (Cuadro 12). Esto vale en particular para el grupo de adultos, que constituye el 23,8% de la población autóctona no residente. Este grupo de edad es más propenso a la emigración temporal (y definitiva).

La población no autóctona (funcionarios del gobierno) consiste en su totalidad de hombres entre 20-39 años. En la población autóctona encontramos un 41,1% de hombres contra 48,9% de mujeres. Pero en la parte residente de ella encontramos una mayoría de mujeres (54,5%); y este desequilibrio se agudiza en el grupo de edad de los adultos (20-39 años), donde las mujeres alcanzan el 69,0%. En la población autóctona encontramos muchos matrimonios separados temporalmente por motivo de la emigración laboral y estacionaria. El territorio de los 8 pueblos censados tiene una superficie de aproximadamente 2.556 Km^2. La densidad total de la población de (997 personas) alcanza solamente 0,39 personas por Km^2. Si consideramos solamente la población residente (609 personas) este cuociente es sólo de 0,24 personas por Km^2.

2. El stock de ganado (Cuadro 14). El ganado que se alimenta con los pastos naturales comprende 8.228 llamas, 270 alcapas[41], 6.775 ovinos y caprinos (los caprinos son sólo 145 cabezas y se encuentran todos en la zona agrícola) y 309 burros (de los que sólo 182 son animales de carga, siendo los otros manadas de animales semi-salvajes, que sirven para el autoabastecimiento local de carnes).

---

41. El V Censo Nacional Agropecuario (1975-1976) registró solamente 4.827 auquénidos llamas y alpacas).

3. La producción (Cuadros 15, 16, 17, 18). La producción de mercado del año agrícola 1974-75 alcanzó un total de US $ 84.324,47; (US $ 141,48 per cápita, si se considera solamente la población residente). La productividad por persona es baja, pero en la Precordillera alcanza un punto más (con US $ 155,33 *per cápita*) que en la Cordillera, exceptuando el pueblito de Lirima, que se dedica provechosamente a labores de textiles para el mercado. Los otros pueblos de pastores (Cultane, Cancosa, Colchane) alcanzan solamente una producción de US $ 121, 79 *per cápita*. Para tener una idea de la producción total, hay que agregar a la producción de mercado aquella destinada al trueque dentro de la zona. No es fácil calcular estos montos con cierta precisión. A tal efecto hemos examinado en un sector más reducido el grado de la economía de auto-subsistencia, a saber: en los pueblos de Lirima y Poroma (Cuadro 19, 20). De los resultados concluimos que hay que agregar al producto por persona, registrada en Lirima, la suma de US $ 90,74 (i.e. el monto de los artículos de consumo provenientes de la propia producción y de la Precordillera, obtenidos mediante trueque). De la misma manera, tenemos que agregar a la producción de mercado registrada en Poroma la suma de US $ 90,10 por persona. En consecuencia -si Lirima es representativa para los demás pueblos de la Cordillera- habría que agregar 319 x US $ 90,74 al total del producto de mercado generado en aquellos pueblos. Por otra parte, los pueblos agrícolas de la Precordillera -suponiendo la representatividad de Poroma en este aspecto alcanzarían un producto total de 277 x US $ 90,10 agregados al producto de mercado generado allí. El resultado lo resume el Cuadro 21.

Es de interés especificar más la producción de mercado según los sectores (agricultura, ganadería, textil) y los rubros en cada uno de ellos. Los Cuadros 16, 17, 18 cumplen con ese objetivo.

4. El consumo (Cuadros 19, 20). Los datos en que nos apoyamos para analizar las pautas de consumo en la zona, resultaron de la investigación reducida y profundizada en Lirima y Poroma, donde todas las familias autóctonas residentes fueron examinadas. Las pautas de consumo en Cordillera y en Precordillera demuestran, a pesar de su similitud substancial, diferencias muy características, que aparecen por un análisis respecto a su origen. Los agricultores de la Precordillera (en este caso Poroma) demuestran una economía más moderna, más productiva y más integrada en el sistema de mercados que los pastores de Cordillera (i.e. Lirima); los primeros, sin embargo, destinan un porcentaje mayor (74,6%) de su presupuesto familiar al rubro víveres, que los segundos (que figuran con sólo 59,8%). Al mismo tiempo, los rubros "fiestas" y "viajes y transporte" ocupan una parte mucho mayor en Lirima (27,2%) que en Poroma (9,1%).

De hecho las regiones retiradas y aisladas de la cordillera exigen grandes desembolsos para transportes, aún si éstos se realizan en gran parte con medios propios: el burro. Por otra parte vemos también que el producto agri-hortícola de la Precordillera encuentra un precio relativamente superior en el mercado urbano, que la carne, producto de la ganadería de la Cordillera. Esto es debido no sólo a las distancias y los problemas de transporte sino también a un factor no económico,

que es el desprecio de la carne de llama por parte del consumidor urbano; este factor claramente cultural (que en el fondo significa: el rechazo de los artículos de consumo típicamente indígenas) afecta también a la quinoa, el charqui, el chuño, los textiles y en menor grado también el maíz. Por todos estos factores puede ocurrir que el productor cordillerano venda tres llamas (270 kilos bruto) para poder comprar dos sacos de harina de trigo (82 kilos) en el mercado urbano. Esta situación explica que -en términos monetarios- el auto-consumo en la Cordillera sea inferior al auto-consumo en la Precordillera; y explica también los porcentajes relativamente bajos del presupuesto familiar de la Cordillera que se destina al rubro "Víveres".

Otra particularidad es que el consumo festivo en la Cordillera alcanza casi el triple de la Precordillera. Esto ocurre como consecuencia de la mayor importancia social, cultural y religiosa, que allí se da a las fiestas tradicionales. Se trata de una población de pastores de orientación tradicional que durante el año viven y explotan en la mayor soledad y aislamiento geográfico.

Con respecto al origen de los artículos de consumo, vale anotar que, inesperadamente, en la Cordillera el 65% del presupuesto familiar va a artículos adquiridos en el mercado urbano, mientras que en la Precordillera -de orientación más moderna, de mayor contacto con la ciudad-, sólo el 61% del presupuesto se destina a artículos urbanos. En gran parte podriamos explicar estos porcentajes también por las diferencias de precios y los monopolios locales de transporte automotriz, que en grado más fuerte elevan en la Cordillera los precios de los artículos adquiridos en el mercado (y reducen allí más los ingresos por los productos cordilleranos en el mercado urbano).

Con estas observaciones, se entenderán los Cuadros 19 y 20 en forma mejor en su contexto social y económico.

Existe un déficit cuando comparamos el ingreso monetario, generado por la producción de mercado y el consumo monetario (Cuadro 22). Sin considerar las imperfecciones de la registración censal, las que en nuestro caso son irrelevantes, suponemos que este déficit se cubre por dos fuentes: primero, el ingreso monetario de los trabajadores migrantes ("la población autóctona no residente") y, segundo, por algún ingreso monetario generado por una compra-venta oportuna de radio transistores, etc., a modo de contrabando y particularmente en la Cordillera. Estas fuentes de ingreso son escasas y difíciles de registrar. No figuran en los esquemas de ingreso, porque nuestros datos al respecto no son completos ni confiables.

Lo que no se distingue en los cuadros de productoconsumo y los balances de intercambio con el mercado urbano expresados en moneda, es la asimetría en los términos de intercambio entre la (Pre)Cordillera y la ciudad. Por la regulación asimétrica del sistema de precios de intercambio, se produce un proceso de pérdida de plusvalía que es muy grande en la Cordillera y considerable en la Precordillera. El artículo básico de pago que ofrece el pastor de la Cordillera por los artículos de consumo de origen/elaboración urbano, es la carne de llamo. El agricultor de la Precordillera ofrece varios artículos, pero podemos considerar el maíz como su artículo básico de pago. La desigualdad en los términos de intercambio respecto a

los principales artículos de consumo adquiridos en el mercado urbano aparece en el Cuadro 23, donde los valores de pago están expresados en kilos de maíz para la Precordillera y en kilos de carne de llamo para la Cordillera. Las asimetría observada explica que el proceso de integración de la comunidad en la economía de mercado resulte altamente desventajosa para la economía andina y no haga más que agudizar el subdesarrollo, ya que el mecanismo de mercado opera para que la riqueza producida en el sector rural se concentre en la ciudad.

Resumiendo las características de estas mini-economías hemos encontrado: una posición bastante marginal de las comunidades respecto a la economía de mercado, marginalidad que se expresa, no en la no-integración, sino en la integración desfavorable en la economía urbana dominante. La integración desfavorable se expresa en una relación de intercambio tal que el producto generado en el sector agropecuario se drena hacia la ciudad; en el no acceso al mecanismo definitorio de precios; y en la dependencia de intermediarios (transportistas, comerciantes, empleados públicos). Finalmente, existen en la Cordillera todas estas condiciones en forma más agudizada que en la Pre-cordillera. Esta diferencia desfavorable, para la población pastoril, estimula la emigración bi-fásica de la Cordillera a la Precordillera y de allí a la ciudad.

1.6. Conclusión

Resumiendo y concluyendo este capítulo, vemos que la fisonomía del subdesarrollo de Tarapacá-Rural está caracterizada por una situación geográfica de dificil acceso y de gran aislamiento. Es una verdadera "región de refugio", según la concepción de Aguirre (1967), adonde se retiró, para sobrevivir cultural y étnicamente, la población aymara, en defensa de su independencia y autarquía contra la penetración del colonizador. Como tal, es una región caracterizada por sus escasos recursos naturales agropecuarios de interés urbano, por la no inversión infraestructural y por la baja productividad agrícola-ganadera y artesanal en términos de economías monetarias.

Los censos poblacionales indican una corriente migratoria del campo hacia la ciudad, que se agudiza en las últimas décadas. La opinión pública y la administración pública asumen la existencia de un considerable atraso cultural entre la población rural. Los gobiernos chilenos se han esforzado, dentro de su estrategia de integración nacional , en los niveles político-administrativo, cultural-educacional, económico y social, en introducir la escuela pública y el servicio militar generalizado, reduciendo así el analfabetismo y estimulando la "conciencia nacional" de la población aymara. Además, se esforzó en garantizar un mínimo de servicios asistenciales -con objetivos de control político y administrativo- aunque la población, por razones obvias de terrenos, no goza de las mismas garantías sociales que la población urbana. Finalmente, en el aspecto de las inversiones infraestructurales que fueran significantes para un despegue económico, no se ha visto una política positiva para implementar la economía agrícola-ganadera de la

zona (salvo el experimento mal logrado de Isluga). La economía de las comunidades existentes conoce una cierta forma de integración en el sistema de mercados regionales, pero sufre un drenaje muy notorio de su escaso producto, por una integración asimétrica en la economía urbana, por relaciones de intercambio desfavorables, por diferentes formas de dependencia económica, y, aún, por la presencia activa de la variable étnico-cultural que, junto con el efecto de demostración de las pautas de consumo urbano, agudiza el drenaje económico de la zona.

Sospechamos una extraña contradicción en la época salitrera y un proceso paradojal en las décadas subsiguientes y contemporáneas. La contradicción está en que la época de gran dinamismo económico salitrero no trajo desarrollo para la región de Tarapacá rural, aunque ella estaba íntimamente vinculada a aquella economía minera exportadora. Por las fuerzas económicas concentradas en el sector urbano minero, se agudizó sensiblemente en la primera mitad de nuestro siglo el subdesarrollo de Tarapacá rural. Muy tarde los gobiernos de Alessandri y siguientes se preocuparon de este problema, aunque siempre con un punto de vista nacional y con un interés urbano. Modernización e integración (scl. en la economía y cultura nacional urbana) fueron los objetivos básicos que vinieron a implementar la estrategia de desarrollo y de control geopolítico respecto de la zona andina. Sin embargo, los datos censales indican que en el último medio siglo el proceso de subdesarrollo progresivo persistió a pesar del optimismo progresista de la época salitrera y de los subsiguientes y prometedores intentos de ODEPLAN y CORFO. Más bien estaríamos viendo una concomitancia paradojal (a) de la política nacional de integración económica y cultural que logró hasta cierto punto sus objetivos en zonas indígenas (chilenización, alfabetización, transportes y comunicaciones, etc.), y (b) de una persistencia y agudización del proceso de subdesarrollo, visibles en la continua emigración, la baja productividad, el abandono de los recursos agropecuarios y la ausencia de inversiones productivas e infraestructurales en el sector. Este proceso paradojal del subdesarrollo progresivo que sufre el sector agropecuario de Tarapacá (o, en términos étnicos, el sector indígena de esa provincia), constituye el problema de nuestra consideración que a nivel teórico analizaremos a continuación.

Cuadro 10. Población de Cultane y Alrededores (1975)

Lugar	Población autóctona residente (a)	Población autóctona no-residente (b)	Población no autóctona (c)	Total población
CORDILLERA				
1. Lirima	65	20		85
2. Cultane	42	77	-	119
3. Cancosa	181	83	5	269
4. Colchane	31	29	-	60
	319	209	5	533
PRECORDILLERA				
5. Cascaya	43	95	4	142
6. Sibaya	135	60	4	199
7. Poroma	44	8	-	52
8. Limaczíña	55	16	-	71
	277	179	8	464
Total	596	388	13	997

(a) Población autóctona residente: comprende aquellas personas de la población autóctona que residen continuamente (sin considerar la migración transhumántica); sea como "lugareños", "forasteros", "arrendatarios", o "asalariados", desde un período de tres años o más.

(b) Población autóctona no residente: comprende aquellos comuneros que poseen en el lugar ganado y/o tierras, pero que no residen permanentemente, pues trabajan en otras partes en servicio asalariado o buscan trabajo, etc.

(e) La población no autóctona comprende, de hecho, los profesores y carabineros.

Cuadro 11. Estructura Demográfica de Cultane y Alrededores (1975), según Edad, Sexo y Categoría Residencial

Edad	Población autóctona residente				Población autóctona no residente				no autóctona			Total			
	H	M.	Total	%	H.	M.	Total	%	H.	M.	Total	H.	M.	Total	%
0 - 4	51	51	102	17,2	19	17	36	9,4	0	0	0	70	68	138	13,9
5-9	45	41	86	14,5	18	20	38	9,9	0	0	0	63	61	124	12,5
10-14	54	50	104	17,5	19	17	36	9,4	0	0	0	73	67	140	14,1
15-19	27	30	57	9,7	25	19	44	11,4	0	0	0	52	49	101	10,1
20-24	13	19	42	7,0	45	20	65	16,9	3	0	3	61	49	110	11,0
25-29	14	26	40	6,7	32	16	48	12,4	4	0	4	50	42	92	9,2
30-34	7	22	29	4,9	21	11	32	8,2	4	0	4	32	33	65	6,5
35-39	10	21	31	5,2	21	7	28	7,2	2	0	2	33	28	61	6,1
40-44	15	14	29	4,9	15	12	27	7,0	0	0	0	30	26	56	5,6
45-49	8	12	20	3,3	12	10	22	5,7	0	0	0	20	22	42	4,2
50-54	12	8	20	3,3	2	4	6	1,5	0	0	0	14	12	26	2,6
55-59	8	6	14	2,3	2	2	4	1,0	0	0	0	10	8	18	1,8
60-64	4	4	8	1,3	0	0	0	0,0	0	0	0	4	4	8	0,8
65-69	2	5	7	1,2	1	0	1	0,0	0	0	0	3	5	8	0,8
70-74	0	1	1	0,0	0	0	0	0,0	0	0	0	0	1	1	0,1
75-	1	5	6	1,0	0	1	1	0,0	0	0	0	2	5	7	0,7
Total	271	325	596	100,0	232	156	388	100,0	13	0	13	517	480	997	100,0

Cuadro 12. Estructuras de Edades de la Población Autóctona Residente y No-Residente de Cultane y Alrededores (1975)

	Población residente		Población no residente	
Edad	Total	Porcentaje	Total	Porcentaje
0-19	349	58,6	154	39,7
20-39	142	23,8	173	44,6
40-	105	17,6	61	15,7
Total	596	100,0	388	100,0

Cuadro 13. La Población Autóctona Residente y No Residente de Cultane y Alrededores: Composición según Edad y Sexo (1975)

Edad	Población residente			Población no residente		
0-19	H.	177	(50.7)	H.	81	(52.6)
	M.	172	(49.3)	M.	73	(47.4)
		349	(100.0)		154	(100.0)
20-39	H.	44	(31.0)	H.	119	(68.9)
	M.	98	(69.0)	M.	54	(31.1)
		142	(100.0)		173	(100.0)
40	H.	50	(47.6)	H.	32	(52.5)
	M.	55	(52.4)	M.	29	(47.5)
		105	(100.0)		61	(100.0)
Total	H.	271	(45.5)	H.	232	(59.8)
	M.	325	(54.5)	M.	156	(40.2)
		596	(100.0)		388	(100.0)

Cuadro 14. Ganado de Cultane y Alrededores (1975)

Lugar	Llamas	Alpacas	Corderos (cabros)	Burros
CORDILLERA				
1. Lirima	909	48	520	32
2. Cultane	1.418	126	481	66
3. Cancosa	5.082	96	3.860	63
4. Colchane	819	-	642	46
	8.228	270	5.503	207
PRECORDILLERA				
5. Coscaya	-	-	452	38
6. Sibaya	-	-	458	31
7. Poroma	-	-	187	19
S. Limacziña	-	-	175	14
			1.272	102
Total	8.228	270	6.775	309

Cuadro 15. Producción de Cultane y Alrededores para el Mercado (1975)

Lugar	Población autóctona residente	Población P/C - Us $	Producción para el mercado Total US $
CORDILLERA			
1. Lirima	65	159,44	10.363,60
2. Cultane	42	107,97	4.534,74
3. Cancosa	181	126,45	22.887,49
4. Colchane	31	113,33	3.513,23
	319	129,46	41.299,06
PRECORDILLERA			
5. Coscaya	43	155,54	6.688,22
6. Sibaya	135	154,48	20.854,80
7. Poroma	44	132,21	5.817,24
8. Limacziña	55	175,73	9.665,15
	277	155,33	43.025,41
Total	596	141,48	84.324,47

Cuadro 16. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Sectores (en US $)

Lugar	1. Agricultura	2. Ganadería	3. Textilería	Total
CORDILLERA				
1. Lirima		2.876.93	7.486.67	10.363.60
2. Cultane	-	3.788.00	746.74	4.534.74
3. Cancosa	8.679.49	12.741.33	1.466.67	22.887.49
4. Colchane	-	3.513.23	-	3.513.23
	8.679.49	22.919,49	9.700.08	41.299,06
PRECORDILLERA				
5. Coscaya	6.499.84	188.38	-	6.668.22
6. Sibaya	20.493.33	361.47	-	20.854.80
7. Poroma	5.605.33	211.91	-	5.817.24
8. Limacziña	9.377.30	287.85	-	9.665.15
	41.975.80	1.049.61		43.025.41
Total	50.655.29	23.969.10	9.700.08	84,324.47

Cuadro 17. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Rubros del Sector Ganadería (en US $)

Lugar	Verduras y frutas	Alfalfa	Quinua	Total
CORDILLERA				
1. Lirima	-	-	-	-
2. Cultane	-	-	-	-
3. Cancosa	-	-	8.679,49	8.679,49
4. Colchane	-	-	-	-
			8.679,49	8.679,49
PRECORDILLERA				
5. Coscaya	3.774,40	2.725,44		6.499,84
6. Sibaya	17.282,67	3.210,66		20.499,84
7. Poroma	4.321,33	1.284,00		
8. Limacziña	8.115,84	1.261,46		9.377,30
	33.494,24	8.481,56		41.975,80
Total	33.494,24	8.481,56	8.679,49	50.655,29

Cuadro 18. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Rubros del Sector Ganadería (en US $)

Lugar	Carne	Lana	Total
CORDILLERA			
1. Lirima	2.738,35	138,58	2.876,93
2. Cultane	3.009,33	778,67	3.788,00
3. Cancosa	11.653,33	1.088,00	12.741,33
4. Colchane	2.696,00	817,23	3.513,23
	20.097,01	2.822,48	22.919,49
PRECORDILLERA			
5. Coscaya	188,38	-	188,38
6. Sibaya	361.47	-	361,47
7. Poroma	211.91	-	211,91
8. Limacziña	287.85	-	287,85
	1.049.61		1.049,61
Total	21.146,62	2.822,48	23.969,10

Cuadro 19. Consumo Anual Per Capita (1975) en Lirima (Cordillera) según Artículos y Origen (en US$)

Origen:	Mercado	(Pre) Cordillerra	Auto Producción	Total	%
Artículos					
1. Víveres	123,03	22,04	10,14	155,21	59,8
2. Vestuario	12,72	-	6,26	18,98	7,3
3. Mobiliario,	10,08		0,29	10,37	4,0
4. Artículos de lujo	4,46		-	4,46	1,7
5. Fiestas	15,03	7,71	13,95	36,96	14,1
6. Viajes y transportes	3,62	-	30,35	33,97	13,1
Total	168,94	29,75	60,99	259,68	(100%)
	(65%)	(11.5%)	(3,55%)	(100,0%)	

Cuadro 20. Consumo Anual Per Capita (1975) en Lirima (Cordillera) según Artículos y Origen (en US $)

Origen: Artículos	Mercado Urbano	(Pre) Cordillerra	Auto Producción	Total	%
1. Víveres	94,26	8,07	69,31	171,64	74,6
2. Vestuario	16,42	2,13	-	18,55	8,1
3. Mobiliario	11,28	-	-	11,28	4,8
4. Artículos de lujo	7,63	-	-	7,63	3,3
5. Fiestas	5,21	1,03	7,24	13,48	5,8
6. Viajes y transportes	5,29	-	2,32	7,61	3,3
Total	140,09	11,23	78,87	230,19	100%
	(60,8%)	(4,9%)	(34,3%)	(100,0%)	

Cuadro 21. Producción Anual Estimada en Cultane y Alrededores (1975)

1. Cordillera	Producción	Producción p.c	(%)
Producción para el mercado	US$ 41.299,06	129,46	58,8
Producción para consumo propio y trueque	US$ 28.946,06 -	90,74 -	41,2
Total	US$ 70.245,12	220,20	100,0
2. Precordillera			
Producción para el mercado	US$ 43.025,41	155,33	63,3
Producción para consumo propio y trueque	US$ 24.957,70	90,10	36,7
Total	US$ 67.983,11	245,43	100,0
3. Cultane y Alrededores Suma de 1 y 2			
Producción para el mercado	US$ 84.324,47	141,48	61,0
Producción para consumo propio y trueque	US$ 53.903,76	90,44	39,0
Total	US$ 138.228,23	231,92	100,0

Cuadro 22. Economía de Mercado en Lirina y Poroma (en US$) (1975)

Lirina		p.c.	Poroma	p.c.
Artículo de consumo urbano	10.981,10	168,94	6.163,96	140,09
Producción para el mercado	10.363,60	159,44	5.817,24	132,21
Déficit	617,50	9,50	346,72	7,88

Cuadro 23. Términos de Intercambio Desigual entre (Pre-) Cordillera y Ciudad (a)

Alimentos urbanos		....pagados en la precordillera		....y en la cordillera
1 kgr. de	Harina	por 0,869 kgr.	de Maíz por	1,253 kgr. de Carne
	Azúcar	1,114		1,612
	Arroz	1,738		2,256
	Pan	1,069		1,472
	Tallarines	2,139		2,792
	Pescado (en tarro)	3,208		4,529
	Nescafé	17,834		25,758
	Leche en polvo	5,103		7,879
	Té	5,704		8,355
	Duraznos (tarro)	3,417		6,548
	Vino (un litro)	1,283		2,303

(a): 1 Kgr. de maíz valorizado en US$ 0,533; 1 kgr. de carne de llamo valorizado en US $ 0,462 precios de agosto de 1976.

Anexo: Las zonas Fito- Geograficas de Tarapacá.

La zona Xenomorfica comprende:

I. Comunidades deserticas litorales:
  A. Ord.: Trichoceretalia Desertícola:
    1. Alianza: trichocerion:
      a. Asociación: Tetragonia Caladrinietum (desierto costero con anuales de invierno)
      b. As.: Trichoceretum Desertícola (as. de cactáceas columnares costeras)
    2. Al.: Euphorbion Lactifluae:
      a. As.: Euphorbietum Lactifluae (as. de lomas de paposo)
      b. As.: Skytanthetum (matorral costero xerofito)

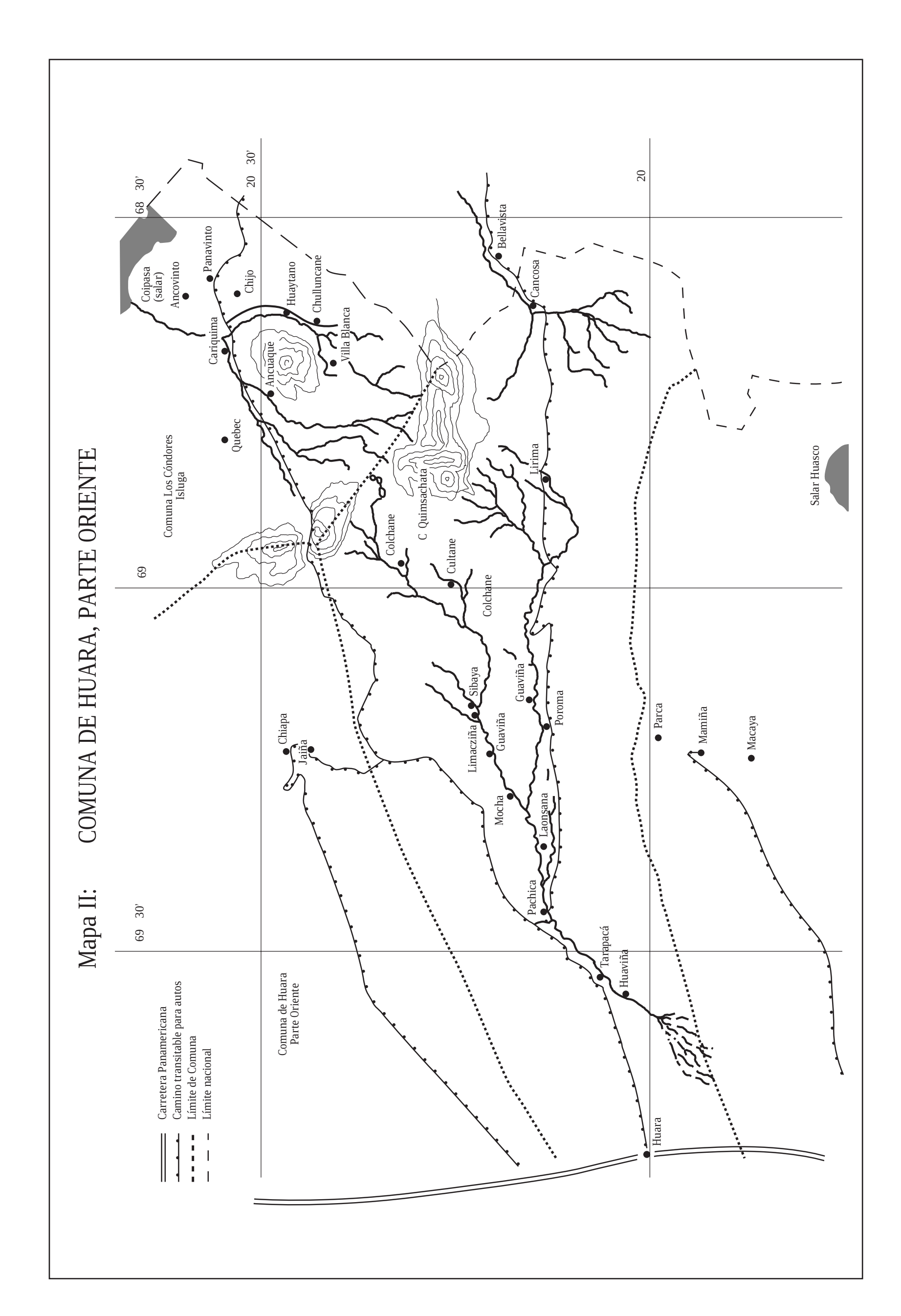
II. Comunidades Desérticas inferiores:
  A. Ord.: Desierto:
    1. Al.:Desierto:
      a. As.: Desierto
  B. Ord.: Distichlis Tessaretalia:
    1. Al.: prosopion:
      a. As.: Prosopietum Tamarugii ("el tamarugal")
      b. As.: Geoffroetum (asociaciones del oasis)
    2. Al.: Distichlion:
      a. As.: Atriplexetum Atacamensii (la vegetación de los bordes de los salares).
      b. As.: Baccharis Tessari bsinthioides (comunidades ripiarias a orillas de los rios estacionales y permanentes)

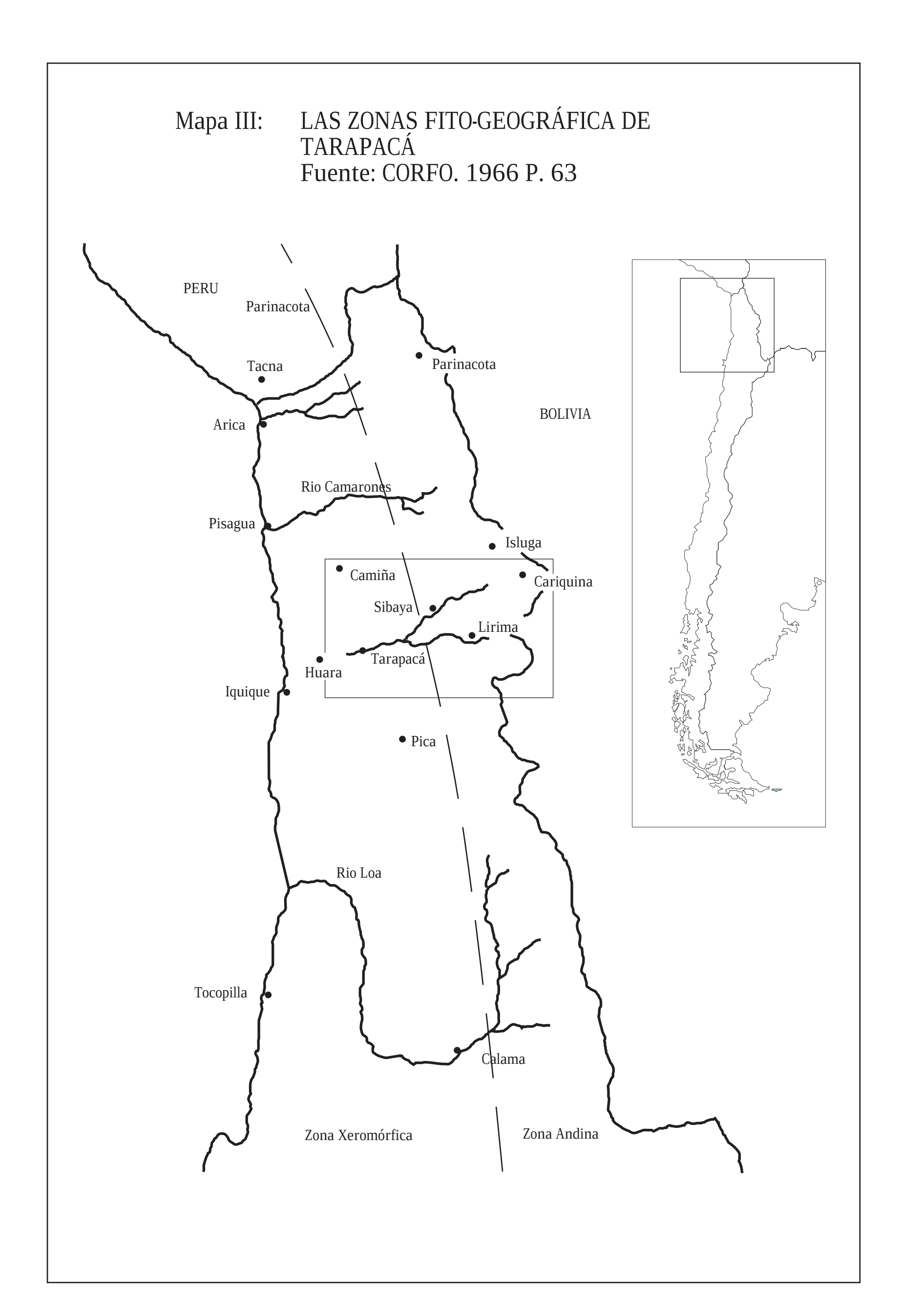
III. Comunidades Subdeserticas:
  A. Ord.: Adesmietalia (Las especies Adesmia son las caracteristicas)
    1. Al.: Adesmion:
      a. As.: Adesmietum tacamensii (matorral desertico interior)
      b. As.: Adesmietum Budwellii (matorral semidesertico de la cordillera de la costa)
    2. Al.: Cristarion:
      a. As.:Cristarietum (matorral desértico transicional costero)
    3. Al.: Trevoion:
      a. As.: Trevoion Trnervii (matorral semi- desertico transicional andino)

La zona andina comprende:

- I Comunidades de cactaceas andinas:
  - A. Ord.:Ceretalia Andinae:
    - 1. A1.: Cereion Atacamesii
      - a As.: Ceretum Atacamensii (las cataceas andinas)
- II. Comunidades semi- deserticas altomontanas:
  - A. Ord.: Stipetaia Andinae (Las especies de coirones o >Stipa son caracteristicas)
    - 1. Al.: Stipion:
      - a. As.: Bacharetum Tola (Los tolares)
      - b. As.: Anarthroph letumm Andicolae (la asociación andina xerofita)
      - c. As.: Stipetum (praderas andinas perennes)
      - d. As.: Mulinatum (matorral andino enano)
- III. Comunidades turbosas altomontanas;
  - A. Ord.: Scirpetalia Andinae:
    - 1. Al.: Oxychloion (especialmente las juncáceas)
      - a. As.: Oxychloetum Andinum (los bofedales andinos)
    - 2. Al.: Juncion:
      - a. As.: juncetum Andinum (las vegas andinas)
- IV. Comunidades Caespitosas:
  - A. Ord.: Laretietalia:
    - 1. Al.: Laretion:
      - a. As.: Laretietum (las llareteras)

(Fuente: CORFO, 1966,passim)


Mapa II: COMUNA DE HUARA, PARTE ORIENTE
Carretera Panamericana
Camino transitable para autos
Límite de Comuna
Límite nacional
Comuna de Huara
Parte Oriente
Comuna Los Cóndores
Isluga
68 30'
20 30'
69
69 30'
20
Coipasa
(salar)
Ancovinto
Panavinto
Chijo
Huaytano
Chulluncane
Villa Blanca
Cariquima
Ancuaque
Quebec
Bellavista
Cancosa
Lirima
C Quimsachata
Colchane
Cultane
Colchane
Sibaya
Limacziña
Guaviña
Guaviña
Poroma
Mocha
Laonsana
Pachica
Tarapacá
Huaviña
Huara
Chiapa
Jaiña
Parca
Mamiña
Macaya
Salar Huasco


Mapa III: LAS ZONAS FITO-GEOGRÁFICA DE TARAPACÁ
Fuente: CORFO. 1966 P. 63
PERU
Parinacota
Tacna
Parinacota
BOLIVIA
Arica
Rio Camarones
Pisagua
Isluga
Camiña
Cariquina
Sibaya
Lirima
Huara
Tarapacá
Iquique
Pica
Rio Loa
Tocopilla
Calama
Zona Xeromórfica
Zona Andina

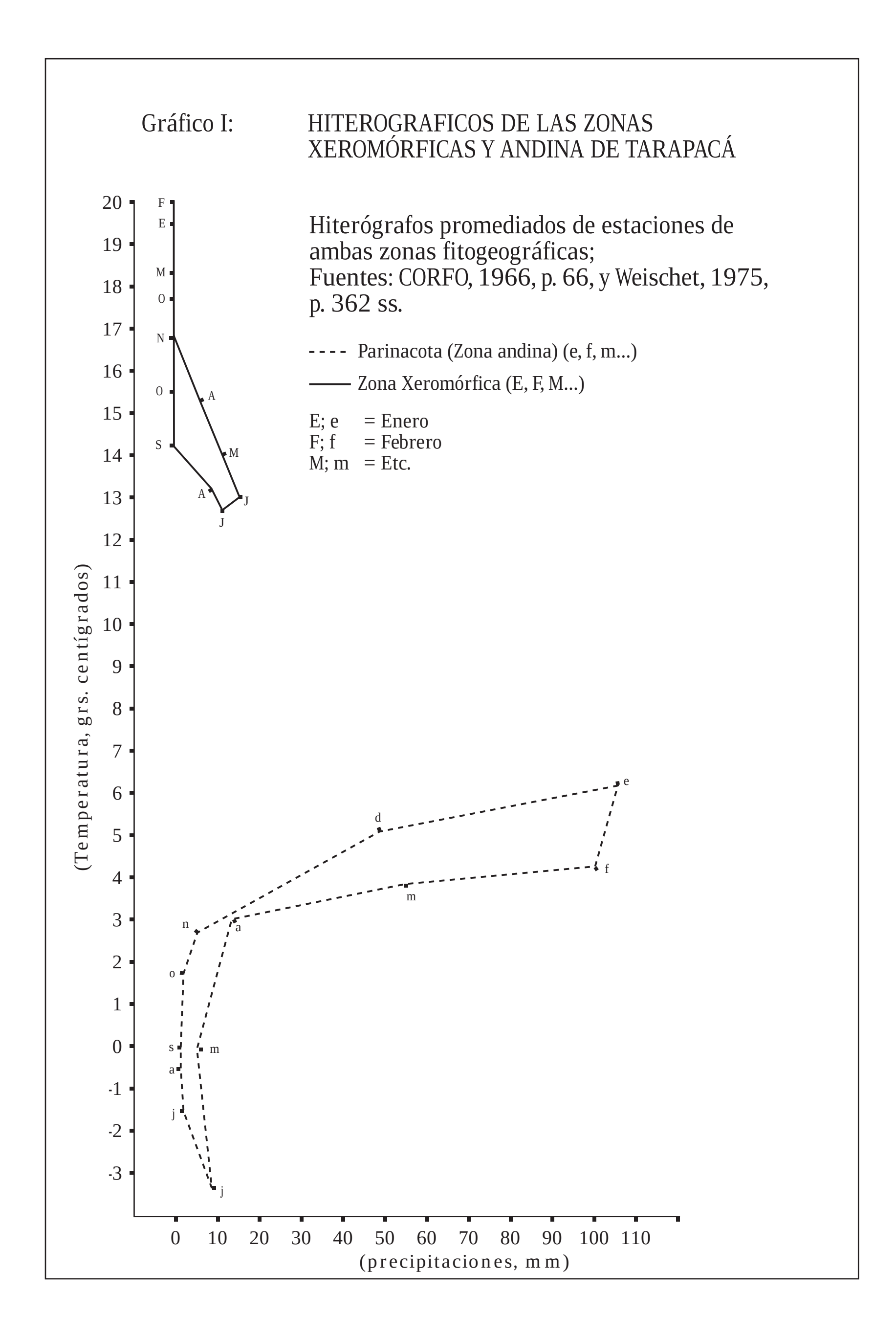


Gráfico I: HITEROGRAFICOS DE LAS ZONAS XEROMÓRFICAS Y ANDINA DE TARAPACÁ
Hiterógrafos promediados de estaciones de ambas zonas fitogeográficas;
Fuentes: CORFO, 1966, p. 66, y Weischet, 1975, p. 362 ss.
Parinacota (Zona andina) (e, f, m...)
Zona Xeromórfica (E, F, M...)
E; e = Enero
F; f = Febrero
M; m = Etc.
(Temperatura, grs. centígrados)
(precipitaciones, mm)
20
19
18
17
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
-1
-2
-3
0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110
F
E
M
O
N
O
A
S
M
A
J
J
e
d
f
m
n
a
o
s
m
a
j
j

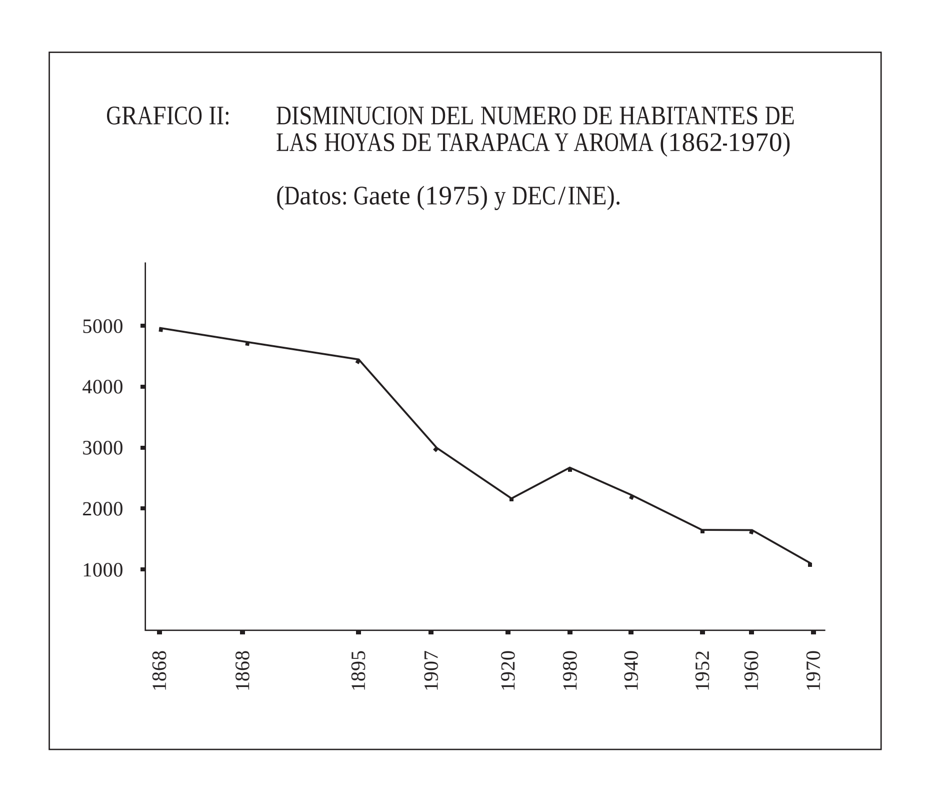


GRAFICO II: DISMINUCION DEL NUMERO DE HABITANTES DE LAS HOYAS DE TARAPACA Y AROMA (1862-1970)

(Datos: Gaete (1975) y DEC/INE).

Anexo: Recursos renovables de Especies Animales Marinas de Tarapacá

I. PECES PELAGICOS

1. Jurel - Trachurus Murphyi (Nicholls)
2. Cojinoba - Neptomenus Crassus (Starks)
3. Anchoveta - Eugraulis Ringens (Jenyns)
4. Sardina - Sardinops Sagax (Jenyns)
5. Bonito - Sarda Chilensis (Cuvier y Valenciennes)
6. Caballa - Pneumatophorus Peruanus (Jordan y Hubbs)
7. Agujilla - Scomberesox Equirostrum (Le Sueur)
8. Pejerrey - Odontesthes regia Laticlavia (Valenciennes)
9. Albacora - Xiphias Gladius (Linnaeus)
10. Peje zorro - Alopias Vulpinus (Bonnaterre)
11. Tiburón blanco - Carcharodon Carcharias (Linnaeus)
12. Tiburón marrajo - Isurus Glaucus (Müller y Henke)
13. Pintarroja - Halaelurus Chilensis (Guichenot)
14. Tollo - Mustelus Mento (Copa)
15. Azulejo tintorera - Prionace Glauca (Linnaeus)
16. Pez martillo - Sphyma Zygaeana (Linnaeus)

II. PECES BENTO - DEMERSALES

17. Corvina - Cylus Montii, Delfin
18. Lenguado - Paralichtys Microps (Günter)
19. Cabrilla española - Sebastodes Oculatus (Cuvier)
20. Congrio colorado - Genypterus Chilensis (Guichenot)
21. Cabinza - Isacia Conceptionis (Cuvier)
22. Sargo - Anisotremus Scapularis (Tschudi)
23. Babunco - Doydixodon Laevifrons (Tschudi)
24. Pejeperro - Pimelomepton Darwini (Jenyns)
25. Vieja negra - Graus Nigra (Philippi)
26. Bilagayo - Cheilodactylus Variegatus (Cuvier)
27. Lisa - Mugil Cephalus (Linnaeus)

III. MARISCOS, MOLUSCOS Y CRUSTACEOS

28. Cholga - Aulacomya Eter (Molina)
29. Loco - Concholepas Concholepas (Brugiere)
30. Lapa - Fisurela Ap.
31. Erizo - Loxachinus Albus (Molina)
32. Pulpo - Octopus Vulgaris (Cuvier)
33. Langostino - Pleuroncodes Mondon (H. Millne Edwards)
34. Ostion - Argopecten Purpurata (La Mark)
35. Jaiva - Cancer Cestosus (Molina)

36.	Ostra	-	Ostrea Chilensis (Küster)
37.	Almeja	-	Protothaca Thaca (Molina)
38.	Camarón de roca	-	Phynchocinetas Typus (Edwards)
39.	Choro zapato	-	Choroinytilus Chorus (Molina)
40.	Macha	-	Mesodesma Donacium (La Mark)

(Fuente: A. Llagostera, U. del Norte, Antofagasta).

CAPITULO II

SUBDESARROLLO Y SUPERVIVENCIA: MARCO TEORICO

2.1. Los conceptos de cultura y estructura

Razones teóricas y metodológicas nos llevan a distinguir, en el curso de este trabajo, una dimensión estructural y una dimensión cultural en los fenómenos sociales para investigar. Al enfocar estos dos conceptos determinantes de la sociedad, sea dicho desde ya que estamos haciendo una doble abstracción: primero, porque la unidad real del todo social no permite la separación de sus elementos constitutivos, ya que esto sería una especie de vivisección. No podemos más que **distinguir**, analíticamente, cultura y estructura en el todo social, y siempre cuando estemos alertas del peligro fatal de reificar estos conceptos analíticos como si existieran con vida propia. Segundo, porque la sociedad misma no existe sino enraizada en su medio ecológico, el que la co-define posibilitando su formación y desarrollo; y circunscribiendo sus posibilidades; vinculación definitoria que se expresa en y por la tecnología que la sociedad va desarrollando frente a ese medio. Para preciar los conceptos cultura y estructura consultamos sucesivamente la escuela del estructural-funcionalismo y la del materialismo histórico-dialéctico. Pensamos que las categorías del hileformismo de Teilhard de Chardin serán también interesantes para profundizar el fundamento filosófico de estos dos conceptos y precisar la relación que existe entre los dos. Pero primero una aproximación global de los conceptos.

En el todo social -indicado con el término de sistema social distinguimos también un número no precisado de sectores o "sistemas parciales", o "instituciones sociales", cada una con su doble dimensión: cultural y estructural. Así podemos hablar de institución política, económica, religiosa, etc. Es posible definir, con Bertholet (dictado de colegio, 1978), el concepto de cultura, como "un todo espiritual-mental, estructurado, más o menos estabilizado y estandarizado, compuesto de elementos interdependientes, tal como son el fondo colectivo de conocimientos y capacidades, de creencias, de valores, fines y apreciaciones, de normas, espectativas yz actitudes y de la ideología. Este conjunto co-varía con el conjunto de elementos estructurales". La relación entre estructura y cultura no es una de causalidad de una referente a la otra: Bertholet la define como una correlación funcional.

Esta definición de cultura, basada en una amplia tradición sociológica de signatura organicista-estructuralista, tiene el valor de crear claridad formal en la discusión teórica, pero también el riesgo de reificar lo que en realidad es más que

nada una dimensión propia al todo social y cada una de sus instituciones.

El concepto de estructura social -en esta visión la contraparte de la cultura- suele definirse, según Bertholet (¡bid.), como "un conjunto relativamente duradero de posiciones sociales ocupadas en el espacio social y relacionadas entre sí por una red de interacciones más o menos estandarizadas y colectivamente aceptadas". Esta definición, de por sí, es muy general y abstracta, sufre de un mismo inconveniente que la definición anterior: trae el riesgo de atomizar, materializar y reificar elementos constitutivos de las estructuras sociales y contiene el peligro de eclipsar el sentido humano, histórico y dramático de los procesos sociales. Sin embargo, mencionamos éstas y las siguientes definiciones por motivo de claridad formal creada en la terminología y los conceptos básicos de este marco teórico.

Bertholet, definiendo la institución religiosa y las otras instituciones sociales básicas, corrige a este nivel en algo la abstracción y los otros inconvenientes señalados, ya que necesariamente se juntan en estas definiciones los componentes cultural y estructural. Dice que la institución religiosa es "la forma generalizada y estabilizada de pensar y actual, de los miembros de un sistema social respecto a lo sobrenatural (lo cual, según Baal, es una realidad no empíricamente definible)". A continuación describe de esta institución el elemento cultural y el elemento estructural, relacionados ambos en términos funcionales.

Más extensiva es, en primera instancia, su definición de la institución política: "el comportamiento colectivo, estandarizado y estabilidado, con que el sistema social alcanza integración interna y adaptación externa", mediante:

1. una distribución, definición y jerarquización autorizada del sistema canonizado de valores (D. Easton);
2. una distribución, estimada legítima y monopolizada, del poder, la coacción y la violencia y su manipulación (M. Weber);
3. una distribución legítima de la responsabilidad entre y sobre los miembros del sistema social (M. Levy).

En esta perspectiva, y distinguiendo el componente cultural del componente estructural, podemos definir la institución de la familia como "el conjunto de valores, actitudes, normas y pautas de conducta, generalizado, estabilizado y estandarizado que está expresado en el sistema de las relaciones de parentesco entre los miembros de un sistema social".

De la institución económica, militar, educacional, etc., podríamos componer definiciones correspondientes que consideren cada uno los componentes cultural y estructural y en correlación funcional. Insistimos en el interés científico, pero relativo, de estas definiciones, por cuanto ellas pueden tentarnos a sacrificar en aras de la cientificidad positiva, el elemento valórico y comprometedor (que es la quintaesencia del objeto de estudios sociales, la que justifica y exige nuestra participación activa en el proceso histórico social). Sabemos que las definiciones estructuralfuncionalistas apuntan hacia el ideal y la falsa pretensión de una

sociología valóricamente neutra. Esta actitud ilusoria del investigador queremos evitar en las páginas que siguen.

Enseñanza, defensa, medicina, etc., constituyen, dentro del todo social sectores suficientemente desarrollados y específicos, para hablar de tantos subsistemas nuevos que se conformaron dentro de la estructura global de la sociedad. No parece bien hablar de estructuras representadas por nada más que actividades y situaciones sociales diferenciadas (por ejemplo, estructuras de empleo, técnicas, de edades). Si los conceptos "estructura económica, política, religiosa y de parentesco nos parecen más aceptables, es porque se puede y se debe vincularlos, no a las actividades o funciones como tales, sino a la existencia de grupos reales específicos de funcionarios que se caracterizan por un suficiente grado de diferenciación especificación y jerarquización[1]. Nos mantenemos al esquema mencionado de cuatro subsistemas sociales por razones de nuestra conveniencia, manejables tanto en el estudio de la sociedad arcaica autóctona, como en la sociedad moderna occidental.

Concebimos generalmente la sociedad como un todo y no como la suma de sus partes (los individuos miembros, o los grupos sociales), ni como el agregado de sus estructuras parciales. Suponemos que toda estructura social regula la conducta social para su óptimo resultado y para su estabilidad en el nivel de lo optimal, o sea, para que el todo social funcione en forma optimal. Esta hipótesis básica del funcional-estructuralismo garantiza la cohesión de las cuatro estructuras mencionadas del sistema social. Esta cohesión aparece en particular en que:

1. La estructura económica -que ha de satisfacer las necesidades materiales de los seres sociales regula la acción productiva y distributiva, asegurando la reproducción del sistema social en lo material; el producto social es su objetivo central;

2. La estructura política -que ha de optimizar esta satisfacción mediante los recursos organizativos y políticos de que dispone la sociedad- regula la división social del trabajo y la destinación del producto, asegurando la reproducción del sistema global en lo social y organizativo. El poder y el prestigio social son sus objetivos principales;

3. La estructura de la familia -que, al igual que la estructura religiosa, concierne la satisfacción de las necesidades afectivas de los seres sociales- regula las relaciones de parentesco, para optimizar socialmente la satisfacción de las necesidades de afectividad sico-biológica, garantizando la reproducción del sistema social en lo biológico;

1.Gurvitch, 1962 (1958),l, p.242; Schoorl, 1974, p. 149 ss.

4. La estructura relgiosa regula la expresión (en culto y rito) de la cosmovisión,asegurando la reproducción del sistema socil en su dimensió cultural[2.]

En diferentes sociedades uede variar la percepcion de la sociedad, lo que ha de aparecer en la auto-definición, que será distinta también. En la auto-percepcion del sistema social moderno, la estructura economica pareciera ser la que valoriza básicamente la sociedad. Esto corresponde a a una cosmovisión subyacente que es ma-terialista y secular. En la auto-percepción del sistema arcaico, sin embargo, la estructura económica no aparecería tan privilegiada y definitoria para caracterizar el universo social. Subyace una cormovisión religiosa expresada en la mitología y realizada -en grados diferentes- en la subsistema de la religión y en los otros subsistemas sociales: de la familia, de la economía y de la organización politica. De este modo aparecen las lineas fundamentales de las estructuras como emergiendo de aquella cosmovisión interpretativa (o sea, del nivel cultural), asegurando así un todo coherente y "logi-co". Así es que la estructura de la religión -o las otras estructuras parciales- pueden ser acentuadas y valorizadas según y cuanto éstas aparecen como la expresión privilegiada de la cosmovisión mitologica. Por lo demás, las estructuras parciales se confunden por su bajo grado de especificidad y por la intima cohesión "lógica"[3].

Las estructuras sociales se revelan como productoras a la vez que productos de las obras culturales[4]. De ahí que nos presentamos la cultura como el complemento de las estrcuturas dentro del todo social. La cultura está presente, o expresada, en todas las obras de la sociedad y en todas sus estructuras como una dimensión "espiritual". Pero la encontramos más concentrada en el nivel de superestructura ideológica o la conciencia social de la sociedad. Allí distinguimos por lo enos tres niveles: la cosmovisión, lafe y la etica, que podemos concebir como sigue:

- La cosmovisión ofrece al hombre la explicación (mito-) logica de, y la orientación valorativa en su mundo, brindandole a la vez la satisfaccion básica de una interpretacion de su sentido y razón.

---

2. La sociedad secular -careciendo virtualmente de estructuras religiosas- no pierde con eso su dimensión cultural. El sistema de valores supremos de tipo secular- con su estructura social correspondiente -, funciona de la misma manera: regulando el culto de esos valores supremos y asegurando la reproducción del sistema social en su dimensión cultural. Basta con recordar el culto del nacionalismo en los sistemas totalarios y militaristas, de tipo seculr,, el culto del humanismo, etc.

3. La autopercepción mitologica aparece la mas corriente en la sociedad arcaica, y así queremos caracterizarla, aunque ella suele tacharse a menudo de "idealismo" -a modo de descalificativo de origen moderno y secular. Hay que recordar que la cosmovisión arcaica tiene su punto de gravitación en el mundo mitologico, desde donde se interpreta el universo (una interpretación mitologica). La cosmovisión moderna tiene su punto de gravitación en el mundo material, permitiendole al hombre moderno una interpretacion materialist y racional que llamamos secular.

4. Teihard de Chardin, 1963 (1923), pp 9-24.

- La fe, sea religiosa o secular, lo hace -además de aquella interpretación- identificarse afectivamente con ese mundo ordenado que es su'cosmos'.
- La ética es el conjunto de las pautas de conducta producidas por su sistema de valores y sancionadas socialmente; la ética asegura a la sociedad humana la cohesión social y estructural, como también la motórica de su funcionamiento en pos de la realización continua de ese sistema de valores (ver Paradigma: Conciencia social y estructura social).

Las estructuras son la obra del hombre que -descubriendo en su medio ambiente ecológico un sin fin de recursos y elementos para su subsistencia material- organiza paso a paso su actividad económica, construye sus herramientas precisas y entama formas adecuadas de cooperación social. Así se cristaliza y desarrolla la estructura social en un proceso evolutivo, dirigido por la dialéctica de sus elementos constitutivos: las fuerzas productivas (fuerza de trabajo y medios de trabajo) y las relaciones de producción[5].

El hombre es tanto 'hacedor de herramientas' como 'organizador consciente del trabajo productivo'. Esto lo explicamos brevemente: el instinto impulsa al pájaro a construir su nido y a cooperar con su pareja sin variaciones y sin conciencia reflexiva, sin imaginación creadora, sin historia ni desarrollo. El espíritu humano, con su imaginación, proyecta ideas nuevas y originales, y materializándolas una tras otra, va componiendo y desarrollando, paso a paso, la estructura económico-social. Esto llevaría a una forma de idealismo si no fuera el espíritu humano mismo el producto de la materia en evolución precisamente la punta de lanza del proceso evolutivo-, producto que a su vez, y en forma consciente, acelera y multiplica la espiritualización de la materia (la culturización de la naturaleza; la humanización del mundo) por su actividad económica, social y política[6].

Hacer herramientas, organizarse en vista al trabajo económico, es una actividad humana y un proceso evolutivo con doble dimensión: social y cultural. Al compás de la evolución histórica del sistema social, la conciencia del hombre creador del sistema se desarrolla también hasta configurar toda la superestructura ideológica, llamada "conciencia social". La superestructura se forma en un movimiento dialéctico con la estructura material de base. Aquí, nuevamente, se trata de una interacción recíproca entre ambos pisos de la estructura total , en que la estructura social de base 'en última instancia` es decisiva para la formación de la estructura ideológica [7].

Los más acreditados autores de la filosofia del materialismo histórico y dialéctico (Lukacs, Korsch, Jakubowski, Harnecker) distinguen en la superestructura dos niveles: la superestructura políticojurídica y la ideológica [8]. El primero está en un contacto inmediato con la Superestructura y mediatiza la relación de ésta con la

---

5. Montesquieu,(1757),L.4;C.10;SahlinsyService,1973,p.50.
6. Teilhard de Chardin,1963(1923),pp.9-24.
7. Harnecker, 1968, p. 66. Cf. Engela, Carta a Starkenburg, (1894), en: Obras Escogidas, vol. II,P.510.
8. Harnecker, 1968, p.

superestructura ideológica (la ‘conciencia social’). Pero nosotros estamos más inclinados, por razones metodológicas, a acentuar lo distintivo entre ambos niveles de la superestructura. Nos interesa enfocar particularmente la ideología (identificable con la cultura), que justifica y respalda las estructuras sociales, inclusive la estructura político-jurídica.

Volviendo atrás: las estructuras son, en esta conceptualización, las formas organizativas de la sociedad y sus pautas de acción social en sus distintos (digamos: cuatro) sectores: la política, la economía, la institución del culto y de la familia. Las estructuras así definidas comprenden toda la infraestructura de base y además algunos elementos de la estructura social que comunmente son relegados al piso de la superestructura: scl. las formas organizativas del culto (público y privado) y del sistema político-jurídico.

La cosmovisión (con la fe y la ética correspondientes), que aparece detrás de estos cuatro sectores organizativos, pertenece a la superestructura o conciencia social que llamamos "cultura". En la sociedad arcaica, la cosmovisión aparece corno la mitología, que en forma integrada abarca e interpreta los cuatro sectores organizativos juntos. En la sociedad moderna, ella aparece sectorizada, y aún desintegrada, como: doctrina política, doctrina económica, creencia o dogma; y finalmente psicoanálisis (en su calidad de ciencia "mitificada"). Cultura, así definida, se refiere a aquella idea (sea cosmovisión, sea conciencia social, sea ideología) que surge como expresión y producto de la infraestructura y que está expresada en las estructuras, funcionando como armazón y refuerzo, que define el sentido que tienen las estructuras para los miembros de la sociedad y que para ellos crea unidad interna en las diferentes estructuras parciales de la base y en toda la organización social, unidad basada en una cohesión (mito-) lógica[9].

Una vez definidos someramente los dos conceptos categoriales, querernos precisarlos mediante una confrontación con los conceptos correlativos a estructura y cultura encontrados en la escuela parsoniana. Para los estructuralistas, el sistema social y el sistema cultural constituyen el campo social en que los seres sociales, homogeneizados y orientados cultural y socialmente por una modelación según la correspondiente estructura básica de la personalidad[10], ocupan su lugar, juegan su papel social y tejen la compleja red de sus relaciones de interacción social. En este triángulo parsoniano, los sistemas (social, cultural y de la personalidad, son concebidos como conjuntos y subconjuntos de elementos interrelacionados y organizados para funcionar en interacción. Así aparece la imagen de la compleja máquina social en su sector mecánico (la estructura social) y su sector motórico (la estructura cultural) siendo los seres sociales el material con que esta máquina fue construida. Según Radcliffe-Brown, estructura social indica el complejo de las relaciones sociales y su integración en una red de continuidad; las posiciones y los

9. Gurvitch, 1962 (1958), 1, p. 234.

10. Parsons, 1965 (195 l), p. 226 ss.

Paradigma 1. Conciencia Social y Estructuras Sociales en la Sociedad Moderna y Arcaica.

1. Sociedad moderna

	ESTRUCTURA SOCIAL (sectorizada)			
CONCIENCIA SOCIAL (cultura)	esctructura política	esctructura económica	esctructura religiosa	esctructura de la familia
Cosmovisión	Doctrina política	Doctrina económica	Teología	Psico análisis'
Fe	Homo Politicus	Homo Economicus	Homo Religiosus	Pater Familias
Etica – Valores	Poder	Riqueza	Bendición (salud)	Satisfacción afectiva
Etica – Conducta	Militancia	Producción	Culto	Piedad/Eros

2. Sociedad Arcaica

CONCIENCIA SOCIAL (Cultura)	ESTRUCTURA SOCIAL (no sectorizada)
	Mitología
Fe	Conciencia de la identidad étnica
Etica – Valores	(Prestigio, vida y bienestar duradero)
Etica – Conducta	Lealtad comunitaria

roles sociales expresarían concretamente la estructura social[11].

La cultura, según los estructuralistas, es el complejo de orientaciones de valor con las normas y los roles resultantes. La cultura (o la tradición cultural) es un sistema de símbolos compartidos que funciona en interacción; así podríamos resumir una definición de corte pasoniano[12].

En ella ocupa un lugar central el concepto de símbolo, sentido o significa ción. En forma similar se definen Geertz, Redfleld, Kluckhohn y Langer[13]. Parsons,

prestando atención principal a los elementos del sistema cultural, los clasifica a partir de tres contextos funcionales de la orientación de la acción social: el contexto cognitivo, el catéctico y el evaluativo. Así, distingue tres clases de pautas culturales: sistema de creencias, de símbolos expresivos y de orientación valórica (agregando que cada clase contiene aspectos cognitivos, catécticos y evaluativos, pero en diferentes acentuaciones o graduaciones[14]. Aquí reaparecen los tres niveles

11. Radeliffe-Brown, 1952, p. 190; p. 192.
12. Parsons, 1965 (1951), p. 5; pp. 10- 11.
13. Tennekes, MS 1975, pp. 1-3; citando a Geertz, 1966; Redfleld, 1941; Langer, 1962, p. 55; y Kroeber y Kluckhohn, 1963.
14. Parsons, 1965 (1951), 326 &s.

que más arriba hemos distinguido en nuestro concepto de cultura: Cosmovisión ("sistema de símbolos expresivo", donde predomina el aspecto catéctico); Fe ("sistema de creencia", en que predomina el aspecto cognitivo); y Etica ("sistema de orientación valórica", con predominancia del aspecto evaluativo). Podría decirse que Parsons se ocupa de catalogizar los elementos atomizados de la acción social. Basándose en esa visión catalógica, van Doorn y Lammers definen la cultura en forma algo más completa, como "el conjunto de normas, expectativas, valores y fines; en breve: las orientaciones valóricas compartidas por los seres sociales, que tienen por función la de especificar y dar consistencia al comportamiento social. Estas orientaciones valóricas figuran como: tradiciones, costumbres, técnicas y procedimientos, ideologías y creencias, símbolos y estilos"[15]. Pero aún así dan prueba de la impotencia parsoniana cuando se trata de trascender la visión de los elementos de acción social y enfocar el todo social y su sentido fundamental.

Fue Gurvitch quien dijo, acusando esta deficiencia de las definiciones estructuralistas, que no se puede hablar de la estructura social sin colocarla y situarla en un fenómeno social total. Hay, en primer lugar, un todo social que prima, ontológica y metodológicamente, sobre su propia estructura y que es mucho más rico que ella. Ningún macrocosmos se reduce nunca a su estructura[16]. Pero podría decirse que los parsonianos tienden a reducir el macrocosmos social a la acción social; a definir el fenómeno social por sus estructuras, y a visualizar de la cultura nada más que las estructuras. Después de reducir la sociedad a sus estructuras y de atomizar la vida trascendental del todo social a la 'acción social', les resulta imposible, por esa miopía del materialismo positivista, percibir la cultura en sí misma, como sentido último de la sociedad y su historia. Si es así, tampoco sabrán enfocar la globalidad del sistema ni los procesos que afectan a la globalidad y continuidad de la sociedad como un todo. En la visión parsoniana, el sistema de la cultura aparece como un sector de las estructuras de la sociedad y como un subsistema social que funciona racionalmente en el rodaje de una máquina desconocida. Por el contrario, la definición del materialismo dialéctico capta la cultura, antes que nada, como la conciencia social (primando en ella la cosmovisión y el sentido de la historia).

En un estudio intercultural tendremos que trascender la visión positivista de las estructuras del sistema cultural, porque ella no capta más contenido que la racionalidad funcional de sus partes. Tenemos que trascender también la visión atomizada de la acción social, ya que no basta que esa máquina, desconocida, marche y siga marchando entregada a la loca racionalidad de sus partes, sin que nos preguntemos ni adónde, ni para qué, ni por qué, ella sigue su marcha. Ahora bien, definiendo las estructuras sociales como sectores de una infraestructura económica global que surge del medio ecológico, y opiniéndolas en su conjunto a la superestructura o conciencia social, evitamos aquella atomización paralizante y

---

15. Van Doorn, en Lammers, 1959, p. 89.

16. Gurvitch, 1962 (1958), 1, p. 240 ss.

desorientadora.

Las estructuras sociales no son estables, sino que se hallan en movimiento perpetuo, lento o atrasado, o adelantado, con respecto a sí mismo. De hecho, ellas constituyen un equilibrio precario -según Gurvitchque debe rehacerse sin cesar, con un esfuerzo renovado, entre una multiplicidad de jerarquías en el seno de un fenómeno social total de carácter macrosociológico, del cual solo representan un substituto aproximado. Este equilibrio está armado y cimentado por los símbolos, valores, ideas, en breve, por las obras culturales que son propias a esas estructuras[17]. Los fenómenos sociales totales, como la revolución industrial, tienen carácter y categoría de infraestructura material global. Esta, a pesar de cierto margen permisivo, se impone y determina en última instancia las estructuras de la sociedad y la superestructura. Los cataclismos sociales, como por ejemplo la colonización europea que vino sobre la sociedad andina, parecieran alcanzar el mismo carácter de fenómeno social total y la misma categoría definitoria para la cultura y las estructuras de la sociedad autóctona, lo que queda por comprobar mediante el análisis de los hechos que se nos presentarán en esta investigación.

Nos resta el problema de la prioridad entre cultura y estructura. Sin profundizar los argumentos, mencionemos, por un lado, los teóricos radicados en el idealismo alemán, que desean definir las estructuras materiales de la sociedad a partir de su cultura, dando a ésta carácter de fuerza motriz y creadora de civilizaciones e imperios y considerándola como forjadora de sus estructuras. Por otro lado, encontramos los teóricos radicados en el materialismo histórico-dialéctico, que -con cada vez más delicadas precisiones- afirman que al fin y al cabo la base material o la infraestructura de una sociedad determina su ideología y su cultura.

Para salir del empate, parece necesario precisar que metodológicamente se pueden distinguir esos dos elementos complementarios de una sola sociedad, pero que de hecho no pueden ser separados por no tener vida propia o independiente. Por esa razón, la discusión sobre la prioridad no puede ser concebida en términos de la prioridad de causa-efecto: ni la infra-estructura 'hace' la superestructura, ni la cultura construye la sociedad.[18]

17. Gurvitch, 1962 (1958), 1, p. 242.

18. Si se emplea la metáfora arquitectural de Marx y Engels del edificio, con un cimiento o infraestructura y una superestructura que se construye sobre ese fundamento, hay quedecir que la ideología, la conciencia social o la cultura pertenecen a la superestructura. Pero esta metáfora tiene el gran inconveniente de sugerir - falsamente a nuestro juicio - una división rígida y estricta como entre dos pisos del edificio; luego, hay que tratar de borrar esta falsa impresión con observaciones como ésta: "La ideología no se limita a ser solamente una instancia de la superestructura, ella se desliza también por las partes del edificio social, es como el cemento que asegura la cohesión del edificio, cohesionando a los individuos en sus papeles, en sus funciones y en sus relaciones sociales" (Harnecker, 1968 : 69). Sabemos que la ideología, c.q. la conciencia social, c.q. la cultura, impregna todas las actividades del hombre: la práctica económica y la práctica política, las actitudes y los juicios, los comportamientos familiares de los individuos, sus relaciones con otros hombres y con la naturaleza, etc., etc. Cuando se trata de expresar la compenetración mutua de 'infra-estructura y superestructura' y cuando se requiere evitar la peligrosa reificación de ambos elementos analíticos del todo social, entonces conviene buscar otra metáfora que no sugiera aquellas líneas divisorias nítidas. Con este motivo, y para permitir un análisis más profundo, partimos de los conceptos de cultura y estructura, y completaremos la metáfora marxista del edificio con la comparación hilemorfista del organismo vivo.

Los teóricos del materialismo como JaKubowski, Lukacs, Althusser y Harnecker, se empeñan en precisar y completar las expresiones poco precisas de Marx al respecto[19]. Harnecker explica que, cuando pensadores tales como Feuerbach consideraban las ideas como fuerza motriz del desarrollo de la sociedad, Marx, en su reacción, iba al extremo opuesto; pero que Lenin ya se oponía a deducir directamente de la economía todos los fenómenos a nivel juridico-político e ideológico; ciertamente no hay 'efectos automáticos', pero 'en última instancia' la infraestructura es determinante para la superestructura, la que tiene`relativa autonomía, en relación a la primera y que tiene 'sus propias leyes de funcionamiento y desarrollo'[20].

La solución del problema de la 'prioridad' nos parece de real interés teórico y práctico. La relación existente entre infra y supraestructura no parece clara mientras se la piensa en términos de causa-efecto: un camino equívoco, que particularmente en el pensamiento del materialismo histórico es grave aunque comprensible[21]. Podríamos salir de esta discusión guiados por el pensamiento de Teilhard de Chardin y su filosofia hilemorfista, que por último radica en el realismo aristotélico, el antípoda del idealismo de Platón. La 'causalidad eficiente' (la que se refiere a la cadena causa-efecto, y que incluye causalidades mediatorias como por ejemplo la 'causa instrumental', etc.), no es la única causalidad que este filósofo reconoce. Existen además: la causa final, la causa material y la causa formal. Cada fenómeno social sería el resultado del conjunto de las cuatro causas; el resultado de: 1. el fenóme-no-agente que lo provocó (su causa positiva o eficiente); 2. el fin con que fue provocado (su interés, valor o sentido: la causa final); 3. el principio material; y 4. el principio formal que son los elementos constitutivos a nivel ontológico del fenómeno provocado. La tercera y cuarta clase de causalidad escapan completamente a la visión y al interés de los positivistas, sean estructuralistas u otros [22].

Pensamos que, ante la unidad real del fenómeno social total, compuesto inseparablemente en infra y superestructura no es correcto preguntarse por la causa positiva eficiente. De hecho, toda infraestructura ya incluye la visión del hacedor de herramientas y del organizador del trabajo productivo. Pero que se proyecta y realiza, es cultural y es conciencia, c.q. superestructura, de modo que la cultura está en la raíz de la organización económica más primitiva. Por otra parte,

---

19. "No es la conciencia del hombre la que determina su manera de ser, sino al revés, su ser social es lo que determina su conciencia" (Marx, Zur Kritik der politischen OeKonomie; citado por Keune, MS, 1957, p. 57; traducción mía). Tara Hegel, el proceso del pensamiento al que él convierte en sujeto con vida propia es el demiurgo de lo real... Para mi, lo ideal no es más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre" (Marx, El Capital, Postfacio a la 2a. edición, 1972 (1873), FCE, p. XXIII).

20. Harnecker, 1968, c. VI.

21. Comprensible por la confrontación con los hechos de la conciencia falsa y de la ideología represiva: la cultura reificada y alienada, se transforma en mecanismo de dominación y funciona como instrumento de represión.

22. Teilhard de Chardin, 1963 (1932), p. 119; Id., 1963 (1951) 129; Id., 1963 (1952), p. 134 ss., p. 139; Polak (1955,1 : 2) fundamenta su hipótesis básica sobre la causalidad teleológica del proyecto o¡ imagen del futuro, que el hombre se crea.

cosmovisión formulada en mitos o en una doctrina; una fe formulada en un sistema dogmático, una ética sistematizada en un código, catecismo, etc., demuestran que la cultura, la idea, se cristaliza continuamente en formas materiales; y que éstas una vez incorporadas en estructuras (políticas, económicas religiosas, de parentesco) de la sociedad, ofrecen fórmulas manejables y manipulables dentro de las estructuras sociales. Esto induce a decir que las estructuras sociales están vitalizadas en mayor o menor grado por la cultura inspirante[23]. Es decir: la cultura 'inspira' (no crea) , como principio de continua formación, evolución y readaptación de las estructuras sociales, a partir de las condiciones materiales (ambientales ecológicas, etc.) previas que se imponen y que en última instancia orientan, limitando y definiendo, el proceso auto-creativo del todo social hacia su desarrollo óptimo. Resulta que los conceptos cultura y estructura son conceptos pareados que se refieren a una misma realidad: el fenómeno social total, y que mutuamente se suponen e incluyen. Imposible definir uno de los dos sin hacer referencia al otro. Resulta también que estos términos representan conceptos abstractos; que la cultura existe y se visualiza solamente en las formas estructurales; y que la estructura es reflejo y expresión de la cultura. En este sentido, se puede sostener que la cultura y estructura se relacionan como forma y materia en la conceptualización del hilemorfismo. En esta perspectiva corresponde a la cultura una causalidad 'formal' respecto al fenómeno total, mientras que la estructura ejerce una causalidad'material' sobre el fenómeno social. Como tal, la cultura (según nuestro concepto: el total de valores que inspira[24] a los integrantes de la sociedad en el desarrollo de la vida social) da sentido a las estructuras que se cristalizan y desarrollan en la sociedad. Las estructuras, a su vez, deben ser interpretadas a partir del sentido que ellas tienen para los integrantes de la sociedad. La cultura penetra en toda la estructura de la sociedad, pero en diferentes grados de plenitud y densidad. Así, en el sistema de educación, de religión, etc., encontramos la inspiración de valores más a la vista que en ciertas partes más bien periféricas de la estructura, como por ejemplo la organización del tránsito. Recurriendo a un ejemplo organicista, diríamos: la personalidad de un ser humano (su 'causa formal') se nos revela a través de toda su corporalidad y solamente por su corporalidad (la 'causa material' del hombre), pero más que nada a través de su cara y sus ojos.

Volviendo ahora a la pregunta por la prioridad, el evolucionista Teilhard reconoce, en base a esta conceptualización metafísica, la primacía del espíritu respecto a la materia; pero también subscribe la prioridad de la materia respecto al espíritu. Por eso considera la evolución como el proceso de espiritualización de la materia, la que ofrece la copleja y multivariada base para ese movimiento dinámico

---

23. Vitalizados... o estancados en su desarrollo; esto último en caso de que se trate de una cultura dominante, c.q. una ideología alienante. Pero en este párrafo hacemos abstracción de las formas sociales patológicas como son las estructuras de represión y la cultura enajenante.

24. Inspira:'o reprime una clase social de una sociedad', habría que agregar aquí. Por lo demás, consideramos a esta altura solamente las formas básicas de la sociedad en general; no las formas patológicas de la sociedad occidental clasista y represiva.

y autocreativo de tipo teleológico (guiado por su causalidad final). El proceso de la hominización (la eclosión del espíritu o conciencia reflexiva) y el proceso de la socialización (el despertar y desarrollar de la conciencia co-reflexiva de la sociedad o 'conciencia social') ocurren según la misma línea y responden a la misma estructura ontológica, la que podemos resumir como sigue:

La materia previa (el elemento o causa material constituyen el fenómeno resultante) está orientada (por esa causalidad final) hacia su espiritualización (=humanización, c.q. socialización conciencia social).

'Espíritu humano' y 'conciencia social', en este sentido, son: 1. causa formal, y 2. conceptos abstractos, que se refieren a elementos (reales pero no subsistentes) constitutivos del fenómeno único (el fenómeno humano, c.q. el fenómeno social)[25]. En síntesis: prioridad de la materia, c.q. la infraestructura, pero primacía del espíritu, c.q. la consciencia social. Prioridad histórica y genética y prioridad estructural (como estructura 'de base'), que define límites determinantes para la conciencia social, pero no una prioridad de causa positiva o eficiente respecto a la conciencia. Por medio de la primacía de la conciencia podemos explicar aquella 'relativa autonomía' y la eficacia retroactiva de la conciencia social (y de la dimensión cultural en general) para la cohesión y el buen funcionar de las estructuras sociales del fenómeno social total.

El interés de la dimensión cultural para la estructura social como también para el desarrollo social y económico de una sociedad, está fuera de discusión después de los estudios clásicos de Durkheim, M. Weber y muchos otros más (Lévy-Bruhl, Frazer, Malinowsky, Radcliffe-Brown, Desroche y Van Leeuwen). Mucho se ha discutido para lograr una explicación lógica y teórica de la relación que existe entre cultura, estructura social y desarrollo. Los modelos teórico-analíticos coinciden en afirmar la múltiple y delicada correlación existente y concuerdan en que la atrofia o la inadaptabilidad del elemento cultural tiende a atrofiar el todo y que, por otro lado, la vigorización genuina de la conciencia social puede reforzar y dinamizar el todo social, promiviendo decididamente su desarrollo, c.q. su emancipación. En este sentido, la cultura funcionaría como coagulante, soporte y estabilizadora de las estructuras de la sociedad: coagulante en cuanto ofrece una visión (mito-)lógica y orientadora del mundo natural y social; soporte, en cuanto funciona como anclaje de los elementos estructurales en el contexto del fenómeno social total; estabilizadora por su funcionalidad en el proceso de la reproducción social, scl. la socialización de los nuevos miembros. Esta hipótesis de la eficacia del factor cultural respecto al desarrollo social, podría fundarse teóricamente en la primacía del mismo, entendida a partir de su 'causalidad formal' ejercida sobre la estructura material de la sociedad. Al mismo tiempo, la 'causalidad material' de la infraestructura económica y social, implica que se trata, no de un proceso de creatividad dialéctiva entre la base material y la superestructura

25. Smulders, 1963 (1962), p. 93 ss.; Teilhard de Chardin, 1963 (1927) y 1963 (1949), p. 38 B., p. 66 so., y p. 84 ss.

cultural, proceso llamado desarrollo social -o, en su defecto, subdesarrollo.

No pueden faltar aquí unas observaciones de auto-crítica. Estamos formulando este marco teórico más bien en una conceptualización propia al materialismo histórico. Pero, ¿con qué razón?

Se trata de un problema de fondo. Esta filosofía surgió marcadamente en el contexto histórico y social de la Europa del siglo 19 y para explicar aquel proceso desencadenado por la revolución industrial y sus transformaciones económicas y sociales. Este proceso histórico y revolucionario se desarrolló por una dinamismo endóge-no; scl. las contradicciones propias a las relaciones materiales y sociales de la producción capitalista y el conflicto de las clases capitalista y proletaria. Pero los fenómenos sociales que están pidiendo nuestra atención ocurren en un contexto histórico y social muy distinto. Aquí se trata de dos sociedades en conflicto y de dos sistemas de organización social con dos cosmovisiones o culturas diferentes y contradictorias. La radicación histórica y material de estas sociedades es muy distinta, y la contradicción que entre ellas surge no es aquella de la lucha de clases de la sociedad capitalista industrial. Aquí se trata del proceso progresivo de la dominación colonial y explotación destructiva de una sociedad desarrollada -a su manera- y preliteraria, arcaica, por otra sociedad, occidental -España c.q. Chile- que dispone de recursos tecnológicos diferentes y estratégicamente superiores. Este proceso desemboca en la dominación imperialista universal del capitalismo occidental contemporáneo y su sistema de explotación destructiva. La sociedad dominante destruyó el sistema de la sociedad autóctona, y asimiló en un proceso de 'integración' lo que era de su conveniencia, dejando abandonados unos restos inasimilables, como bolsones relictuales (las llamadas regiones de refugio[26]), que son las regiones de sub-desarrollo creado por el sistema imperialista.

Al interior de (los restos de) la sociedad arcaica, dominada, que nos interesa, no existe una situación de clases sociales de tipo capitalista y proletario. La visión de la sociedad dependiente y proletaria en su totalidad' es una reducción del fenómeno que nos interesa en un solo aspecto: sus relaciones externas de dominación. Nos opondríamos a analizar los hechos simplemente desde una perspectiva europea y occidentalizante en que las sociedades dominadas y las minorías étnicas y culturales son consideradas, a priori, como los aliados naturales del proletariado internacional del mundo capitalista, el que se autoconsidera portador de la historia. Más bien tenemos que analizar los hechos sociales desde adentro de la sociedad autóctona y en la perspectiva de la 'visión de los vencidos'[27]. Vale recordar el testimonio claro y cáustico que da Wankar de la visión andina. Este autor, apoyado más en la experiencia histórica y la conciencia de identidad q'eswaymara que en una argumentación clásica, rechaza la interpretación marxista de la historia andina y su destino acusando a toda gama de doctrinas marxistas como otra variedad más

26. Cf. G, Aguirre Beltrán, Regiones de Refugio; el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo-América. México, FCE, 1967.

27. Cf. N. Wachtel, La vision des vaincus; les indiens du Pérou devant la conquéte espagnole, 1530-1570. Paris, !971.

del colonialismo cultural europeo que pretende occidentalizar la nación andina y alienarla de sus raíces (Wankar, 1977: 405-415). Ideas similares ventiló Constantino Lima en representación de MITKA durante su visita, en 1979, a Europa (cf. WIZAKRANT, No. 14, Abr. 1979, pp. 28-29). Y desde este punto de visita bien podría ser considerado el proletariado europeo-americano como el aliado natural, y aún como parte integral, de la dominación externa explotadora, por una simbiosis monstruosa al interior de] centro imperialista, simbiosis propia de la sociedad occidental de consumo[28.] Bien podría ser ésta la razón del rechazo de los partidos marxistas occidentalizantes por parte de los campesinos de las zonas autóctonas andinas. De la situación de dominación externa surge un conflicto total y aparentemente fatal para la sociedad dominada, con o sin insurrecciones sangrientas contra el opresor. La integración (léase dominación) ideológica que el opresor persigue, le abre las puertas del último baluarte de auto-defensa y la integración social y económica (en términos de dependencia proletaria al interior de la sociedad dominantes) significa el fatal desenlace del proceso: la liquidación de la sociedad autóctona y su asimilación virtual en el todo social del imperialismo.

Por estas razones, si utilizamos aquí las categorías del materialismo histórico y dialéctico, será:

- para interpretar -mejor que en las categorías del estructural funcionalismo- la discontinuidad histórica y cultural y la proletarización global (c.q. la marginalización sofocante) que sufre la sociedad autóctona en su desenlace;
- para discernir mejor la dominación colonial y del capitalismo imperialista;
- para interpretar mejor la historia desde el punto de vista de los vencidos, que son los protagonistas de su propia historia;
- para interpretar mejor (en el nivel ideológico) la (conciencia de la) identidad cultural autóctona y su papel en los procesos históricos de (sub) desarrollo y dominación, c.q. proletarización, c.q. emancipación.

Estamos conscientes que estas categorías teórico-analíticas traen también los siguientes problemas:

- tendremos que estar alertas para evitar el error histórico de querer interpretar los fenómenos sociales propios de la sociedad autóctona en los términos del materialismo histórico, ya que éstos desarrollados para interpretar los fenómenos del capitalismo europeo;

28. Esta nos pareciera más bien una visión tercermundista, sezgada por efecto de la estrategia imperialista que persigue la separación y compartimentación y la contradicción europea y alienante entre los diferentes sectores del proletariado y en última instancia del proletariado de los países céntricos y periféricos; cf. Galtung, 1971, y Schoorl, 1974, PP-104-107.

- tendremos que repensar también el problema de la correspondencia mutua que existiría entre infraestructura y superestructura, entre estructura y cultura). En una sociedad de desarrollo lento y equilibrado -de desarrollo endógeno- ciertamente podremos constatar aquella correspondencia, tanto en las sociedades modernas como arcaicas. Pero, ¿qué pasa con esta correspondencia cuando se introduce un proceso acelerado de desarrollo social y económico ? ¿Y cuando este proceso, además, se introduce desde afuera (por los efectos de demostración y la 'industria de conciencias' por las formas de dominación (neo) colonial imperialista)? En estas situaciones de cambio exógeno y violento no encontraremos correspondencia. La cultura tradicional autóctona se adapta lentamente y parece frenar el proceso de cambios estructurales en la base[29]. Además, pareciera funcionar, en su oportunidad, como baluarte de resistencia contra la dominación "modernizante" y como base concientizadora de una lucha emancipatoria[30].

2.2. El concepto de desarrollo.

Al introducir el concepto de desarrollo pasamos a una visión diacrónica y dinámica de la sociedad. Desde el punto de interés del Tercer Mundo distinguiremos definiciones de 'desarrollo' foráneas de (origen europeo- americano), y vernáculas (de origen latinoamericano) . Distinguiremos también procesos desde adentro (endógenos) y desde afuera de la sociedad no-occidental ("alógenos"). D. Ribeiro y D. Senghaas nos prestarán valiosos conceptos y elementos teóricos. No será posible orientarnos en la maraña de definiciones sin aclarar en algo el problema de los valores. Finalmente dedicaremos atención crítica de los procesos de desarrollo en el Tercer Mundo: la ecología y la tecnología.

La pretensión de la sociología ha sido, desde mucho tiempo, definir un concepto de desarrollo (c.q. progreso) que fuera científica-mente puro y sin contaminación de valores. Schoorl, que define, en un intento muy serio, el desarrollo como "el proceso de modernización", reconoce que, aún así, no se logra eliminar totalmente el elemento valórico de la definición[31]. Además, pareciera imposible más que verbalmente, evitar una contaminación entre los conceptos de modernización y occidentalización, de modo que el peligro de una definición etnocéntrica ('occidental´) es muy grande [32]. Una definición del concepto desarrollo incluye una visión teórica y determina una praxis o estrategia frente al problema del 'subdesarrollo'. Incluyendo una carga valorica en el concepto de desarrollo social (carga de valores occidentales en el caso de la sociologia occidental), la

29. Cf. D. Lerner, Modernizing the Middle East, Glencoe, 1962.

30. J. van Kessel, Danseurs dans le Désert, Mouton, 1980.

31. Schoorl, 1974, p. 38.

32. Schoorl, 1974, pp. 37-39.

sociología europea-norteamericana de corte funcional -estructura- lista opta implicitamente por un modelo y una estrategia de desarrollo -destinada a las sociedades no occidentales y subdesarrolladas- que estará marcada del mismo etnocentrismo occidental, que a nivel cultural será etnocidiario y a nivel económico-politico **imperialista**. Las nubes de sofisticación técnometodológicas no hace más que disfrazar la carga valórica y el interés que en ella pone la sociedad occidental dominante y "desarrollada".

En la gran cantidad de definiciones del concepto de desarrollo-subdesarrollo (c.q. las teorías, doctrinas y estrategias correspondientes), fácilmente podemos descubrir dos grandes categorías de las que una demuestra claramente aquel etnocentrismo occidental. Las definiciones visualizan el fenomeno desarrollo-subdesarrollo o bien como dos diferentes fases de un proceso natural universal y progresivo, o bien como las dos caras opuestas de un mismo fenómeno historico - dialéctico, llamado imperialismo: las caras de la contradicción existente entre dominación y dependencia. Las primeras ("Fases en un proceso natural") se apoyan falazmente en las teorías evolucinistas[33] que visualizan un proceso diferente; el proceso universal que llamaríamos, tal vez, "macrodesarrollo" y en el optimismo progresista que, si bien en los mismos países desarrollados del occidente entró en crisis, persiste ampliamente (y en particular en los paises periféricos dependientes de éstos) como efecto de la movilización y expectativas de consumo por los poderes dominanates del sistema capitalista-imperialista.

La gran mayoría de las definiciones pertenece a la primera categoria e incorporan la idea de un proceso evolutivo en que se trata de pasar sucesivamente de fases o etapas cada vez más superiores; esta evolución puede llamarse: progreso, modernización, emancipación, superación técnica, etc.; los indicadores (e instrumentos de medición del proceso percibido en terminos cuantitativos) suele ser: el ingreso (nacional o *per capita*) uso de energía, crecimiento económico, etc.; Para el estudio de pocesos parciales y perfiles de desarrollo, los indicadores son cada vez mas sofisticados[34]. Ests definiciones de la transformación progresiva y multifasética, pueden o no limitarse a la estructura econó-mica pero suelen acentuar ésta como decisiva pra el desarrollo de la sociedad; la cultura y las estructuras sociales deben adaptarse de tal modo que maximicen el desarrollo económico. En esta perspectiva el concepto de desarrollo sufre una forma de reducción a su aspecto económico y significa la transformación de la economía autóctona, no occidental (primitiva, no desarrollada, o subdesarrollada), según el modelo exitoso (y por eso ejemplar) de la economía occidental (industrial, tecnocrática, de mercados

33. Cf. K. Marx, 1966 (1857/58), Formaciones economicas precapitalistas, Córdoba, Argentina; L.H.Morgan 1877, Ancient Society, Nueva York; F. Engels, 1955 (1884) El origen de la familia, la propiedad y el estado en: Obras Escogidas d K. Engels, t. II, Moscú; y especialmente v. Gordon Childe 1957, Man Makes Himself, Londres; Id., 1946 , What Happened in history, Nueva york; Id., 1951 Social Evolution, Londres; White, 1949, The Science of Cultur, Nueva York; Id 1959, The Evolution of culture, Nueva York; J. Steward, 1955 Theory and Parctice of Area Studie (esp. c. 2. c. 11), Washington; y D. Ribeiro, 1970 (1968), El proceso civilizatorio, Caracas.

34. Schoorl, 1974, c. II; Bertholet, Ms 1976, p. 304 ss.

liberal o socialista). El proceso de creciente productividad ('desarrollo') está dirigido hacia una gradual adaptación e integración en la economía mundial (o central, occidental), siendo su principal estímulo el alcanzar "niveles de vida superiores" o "pautas de consumo moderno".

En este sentido se definen A. Smith, D. McClelland, D. Lerner, L. White, G. Germani, Rostow, y varios otros más que menciona Bertholet también (R. König, M. Levy, N. Schmelzer, Horowitz y Schuler)[35]. En estas definiciones subyace la idea del atraso de las sociedades subdesarrolladas en la carrera que han de correr. Por eso la estrategia sugerida es: un mayor esfuerzo económico (c.q. modernizante) (ahorro, inversiones, modernización tecnológica, racionalización del proceso productivo, etc.), para alcanzar rápidamente los niveles superiores en que se encuentran los países desarrollados. Así se pasa de largo el hecho de un proceso de desarrollo autóctono previo, diferente y basado en una tecnología alternativa, tal como ocurrió en el caso de las civilizaciones precolombinas de América, y se induce a la destrucción de estas economías. La economía autóctona original (o lo que de ella resta hoy en día), pasa a ser equivalente de subdesarrollo, la cultura autóctona como anti-cultura y la tecnología autóctona como primitivismo, atraso o ignorancia, y como causa del 'subdesarrollo'. Subyace siempre la visión etnocéntrica, propia del imperialismo que justifica así su cruzada por la modernización y adaptación de la cultura y estructuras autóctonas a fin de maximizar la producción (y la plusvalía alienada) dentro del sistema económico imperialista.

Las definiciones de la segunda categoría parten de la visión teórica de un proceso de satelización y creciente dependencia que, a consecuencia de la expansión imperialista del occidente, afecta al Tercer Mundo y define su situación de países subdesarrollados. Así, el desarrollo imperialista del centro (la metrópoli) produce el subdesarrollo de la periferia (los satélites) por la alienación sistemática de la plusvalía producida en aras de los intereses imperialistas; por la imperiosa necesidad que tienen los países céntricos de materias primas y de mercados de consumo, funciones serviles que han de cumplir los países periféricos en el diseño imperialista[36]. Estos teóricos no desconocen la eventual existencia de ciertas fases superiores en los niveles de productividad, como un proceso controlado por la conveniencia de la metrópoli y como un fenómeno de relevancia secundaria. Ellos estiman que la creciente dependencia (c.q. la expansión del imperialismo) no es un simple epifenómeno sino que constituye el fenómeno más significativo y definitorio de la situación de estos países y del concepto de subdesarrollo, c.q. desarrollo. Las definiciones dialécticas basadas en la teoría de la dependencia surgieron precisamente como expresión de la experiencia de los países subdesarrollados mismos y carecen de etnocentrismo occidental.

---

35. Otras definiciones que parten de la visión de las sucesivas fases de desarrollo económico son: F. Liszt, G. von Schmoller, C. Bücher, E. von Philippowitsch, W. Sombart y K. Marx; cf. Bertholet MS 1976, p. 118.

36. Cf. dos Santos, 1967 y 1970; Frank, 1969 y 1972; Jenkins, 1971; Galtung, 1971; Stavenhagen, 1965; Cardoso, 1972; Cardoso y Faletto, 1969. Véase también el resumen bibliográfico en CEDLA: Het dependencia-model in de ontwikkelingsproblematiek van Latijns Amerika, Incidentele Publikaties o. 1, 197 1.

Bien podría decirse que estos últimos pecan de un etnocentrismo de oposición. Así sea. Pareciera imposible, hoy en día, definir el fenómeno del (sub) desarrollo haciendo abstracción del imperialismo occidental, estemos o no de acuerdo con él. Ante este dilema, resulta inevitable introducir el elemento valórico en la definición y abierta o disimuladamente profesar una toma de posición de valores. La sociología del desarrollo que procede de una abierta declaración valórica, lejos de tacharla como una sociología no científica, o ideologizada, convendría caracterizarla, con G. Huizer, de "comprometida, solidaria y orientada hacia una ortopraxis", reclamando para ella también la calidad de científica [37]. Al fin y al cabo, parece justo que ante la alternativa de dos etnocentrismos contradictorios, prevalezca la auto-definición del partido afectado y que por eso el mundo no occidental defina el subdesarrollo -que es su propia condición- según su propia experiencia y conciencia, más aún cuando los sociólogos intérpretes del imperialismo definen el desarrollo (su propio desarrollo) a su manera "funcional".

Pero nos vemos confrontados con una tercera situación: la que corresponde a (los bolsones relictuales de) la sociedad autóctona que está(n) al margen del sistema imperialista. Son las llamadas "regiones de refugio", que la sociología caracteriza como ‘sociedades no desarrolladas´.Sin embargo, la conciencia social autóctona de estas sociedades formularía el desarrollo de la (su) sociedad en una definición distinta de ambas categorías mencionadas más arriba. Por esta razón conviene distinguir en la situación del Tercer Mundo entre: 1. Un proceso de desarrollo endógeno, el que se mueve al ritmo de la autocreatividad de la sociedad autóctona, y 2. Un proceso de desarrollo alógeno, aquél que ha sido introducido desde fuera, violentando la cultura y las estructuras de esa sociedad e ignorando su autocreatividad, pero acelerando los cambios modernizantes. En el foco de interés está el cómo se desenvuelve en la sociedad aquella dinámica auto-creativa mediante un funcionamiento óptimo de ese cuerpo social animado: esa estructura vitalizada y esa cultura vitalizante. He aquí una terminología organicista que, más que el funcionalismo, parece ofrecer un fundamento teórico apto para explicar el desarrollo endógeno de una sociedad: su crecimiento, despliegue y maduración por encontrar continuamente la óptima respuesta a las condiciones ambientales de orden ecológico y social. La auto-creatividad (quinta esencia del desarrollo endógeno de la sociedad), depende totalmente de la buena respuesta, es decir, de la capacidad y adaptación y aprovechamiento oportuno con respecto al ambiente ecológico y circunstancial y es en este sentido el resultado de la cultura vitalizante. John Murra descubrió que el concepto de ‘recursos naturales’ no es un simple dato ecológico y objetivo, sino que incluye una visión y un proyecto de despliegue que el hombre desarrolla ante su medio ambiente natural. Así puede suceder que ciertos elementos ambientales, y hasta paisajes ecológicos enteros, para un grupo humano no ofrecen ninguna o escasa oportunidad de sobrevivencia y desarrollo, mientras el mismo ambiente ecológico ‘significa’ para otro grupo la base para su superación y desarrollo específico y para un impresionante auto-despliegue social, económico y

37. Huizer, 1973.

cultural. Tal fue el caso de los conquistadores españoles al encontrarse en los "rudos y tristes paisajes del Alto Perú", que sin embargo ofrecían todos los recursos necesarios para el despliegue de los reinos aymaras y los imperios de Tiahuanaco y Cuzco. Se trata de un proceso de desarrollo alternativo que los españoles encontraron y rechazaron necesariamente, dada su propia proyección de desarrollo. Por su estudio de las culturas andinas, Murra reconoció la importancia decisiva de la cultura para el desarrollo económico, social y político de una sociedad.

Cabe mencionar la distinción entre el desarrollo endógeno y el desarrollo alógeno.

Cuando en la sociología contemporánea del funcional-estructuralismo se habla del desarrollo, se trata de aquel proceso histórico y concreto, originado en Europa occidental y basado en la revolución industrial, que permitió la expansión económica y política de esos países hasta la formación de un sistema de múltiple dominación colonial e imperialista sobre el mundo no occidental. Este es un proceso de desarrollo endógeno para Europa occidental. Sus efectos positivos de modernización, occidentalización, transformación tecnológica, etc., producidos en el mundo no occidental, suelen considerarse también como 'desarrollo'. Los hechos demuestran, sin embargo, que se trata de un proceso muy distinto, no sólo en cuanto al origen del proceso (que ya es alógeno) sino más aún en cuanto a la índole del proceso mismo. En el caso de las grandes culturas precolombinas de América, se conoce un proceso autóctono de desarrollo y modernización en plena expansión, basado en una tecnología alternativa, no mecánica, pero adecuada para aquel proceso de desarrollo endógeno alternativo. Este proceso fue paralizado y destituido a partir del siglo XVI por la expansión europea que introdujo en América un proceso de desarrollo extraño, colonial y dependiente de la Patria Madre, de su cultura y de sus intereses políticos y económicos; en breve, un desarrollo alógeno. Ciertamente hubo desde entonces un rápido proceso de modernización y occidentalización por la introducción de la tecnología europea en América Latina. Pero ya no se trata del desarrollo de la sociedad andina, azteca o maya, sino del desarrollo de Iberia por vía de la integración colonial, dependiente y subordinada. La modernización de la colonia es una reestructuración radical de acuerdo a los intereses de la sociedad dominante, lo que exigió desarmar paso a paso la estructura de la sociedad autóctona, de su economía y de su cultura. Así los efectos del desarrollo alógeno (europeo) en el Tercer Mundo aparecen como: nuevas pautas de consumo, mejores (?) condiciones materiales de vida, nuevas formas de organización social, política y económica, nuevas pautas culturales, en breve: con una corriente de transformaciones adaptativas que se produce de acuerdo a los intereses del nuevo sistema mundial construido por la metrópoli occidental. Pero al mismo tiempo, estos efectos positivos, cuando los hay, incluyen un proceso de dependización asimétrica o de satelización de la sociedad no occidental, proceso que se acelera al ritmo de la modernización. En esta forma suele desenvolverse el proceso de desarrollo alógeno. Tratemos de formular las diferencias: Definimos el proceso de desarrollo endógeno -a nivel teórico- como un proceso integral,

equilibrado, emancipatorio material y socialmente. La emancipación material considera un desarrollo de la economía tal, que la totalidad de la población obtiene mejores y satisfactorios niveles de vida y de bienestar material duradero, dominando, controlando y ampliando los recursos naturales que ofrece un medio. La emancipación social considera el bienestar social e incluye la formación progresiva de estructuras sociales de plena integración y participación activa y receptiva de la población. ***El proceso de desarrollo endógeno es un proceso auto-creativo, integral, en el que las estructuras se desarrollan (diferenciándose y especificándose) bajo el impulso vitalizante e integrador de la cultura y con el contínuo perfeccionamiento de la tecnología que posibilita la emancipación material respecto del ambiente natural. La potencia auto-creativa del proceso de desarrollo integral proviene, en última instancia, de las fuerzas culturales que vitalizan el sistema social[38].***

El proceso de desarrollo alógeno, dependiente y de origen imperialista, debe ser juzgado por sus propios méritos. Sin embargo, es por definición destructivo y desintegrador de las estructuras autóctonas previas y no suele ser un desarrollo equilibrado. Es un proceso de desarrollo desequilibrado porque falla por los excesos y deficiencias producidas en la periferia por las exigencias de la metrópoli, y así deja de asegurar el bienestar material y social de la población como su finalidad principal y única. El desarrollo alógeno puede producirse solamente sobre las ruinas de las estructuras autóctonas. El proceso de desarrollo occidental introducido en el Tercer Mundo, pretende ser para el bien de las sociedades no occidentales y pretende producir un progreso material (un proceso emancipatorio en lo material, como por ejemplo niveles de vida y de consumo), pero no realiza estas pretensiones sino en la medida del interés propio de la metrópoli que los produce y dirige. Al mismo tiempo, se produce necesariamente la integración subordinada de la sociedad no occidental en el sistema colonial o imperialista, bloqueándose así todo el proceso genuino de emancipación social y material. Por estas razones, el desarrollo alógeno no suele ser, tampoco, un proceso genuino de desarrollo y demuestra su tendencia a producir el subdesarrollo de una y otra manera, tal como lo dice Frank (1966). **El proceso de desarrollo alógeno, aún sin ser desarrollo genuino,puede ser, sin embargo, un proceso de modernización y occidentalización** hasta el punto de que logra una integración funcional en el

38. Es necesario distinguir bien el Desarrollo (con mayúscula!) de la humanidad que considera el milenario proceso evolutivo de la especie humana, con sus grandes revoluciones (la producción alimenticia, industrial, por ejemplo), y, por otra parte, el desarrollo del que políticos, economistas y sociólogos se ocupan, confrontados con el problema del Tercer Mundo subdesarrollado. Este ‘subdesarrollo’ (contraparte del desarrollo) no es más que una anomalía ocasional en aquel macroproceso del Desarrollo. La introducción de elementos modernos en sociedades pre- industriales, suele tener un efecto doble y contradictorio: el salto evolutivo hacia adelante y la dominación o ‘integración jerarquizada en esas sociedades y su consiguiente subdesarrollo. Este proceso contradictorio, contemporáneo, (modernización y subdesarrollo a la vez), considerado a larga perspectiva (c.q. desarrollo evolutivo), desemboca necesariamente en un nuevo proceso emancipatorio; este proceso, que es un contra-movimiento al proceso de dominación y subdesarrollo, puede ser tan revolucionario como violento, pero es más que nada un proceso político. Esto nos lleva a formular la hipótesis del desarrollo en perspectiva evolucionista - como un proceso del desarrollo universal del Tercer Mundo (que ha de ser endógeno, y, con eso, auténtico), que no es, en estas páginas, de nuestra consideración inmediata.

sistema económico de la metrópoli. Cuando para una región termina el período de intereses imperialistas (por ejemplo, el ciclo salitrero en el norte de Chile), aparece clara-mente que el desarrollo alógeno es, de hecho, un antidesarrollo que deja un desastre total y un abandono peor que el 'no desarrollo' de las zonas autóctonas nunca modernizadas por el occidente[39].

Los conceptos del desarrollo endógeno y alógeno ganan viabilidad con las siguientes observaciones:

a) El desarrollo alógeno es violento y forzado. D. Ribeiro, que lo llama "incorporación histórica"[40], reconoce el carácter coactivo y aún etnocidiario de este proceso de desarrollo. El proceso se despliega como suplemento -y aún como apoteosis que lo justifica todo -de una u otra forma de imperialismo (expansión económica, penetración pacífica, conquista armada, etc.), de una sociedad foránea que traspasa sus límites, no importan los argumentos que ella para tal motivo moviliza: de interés económico, de necesidad estratégica, de inspiración humanitaria o de conciencia misionera divina. Por tal motivo Víctor Bonilla acusa severamente este proceso en Indoamérica [41]. Los mecanismos de abierta o disfrazada violencia son múltiples también: de tipo militar, jurídico, cultural, religioso, económico, etc. ¿Es violenta la penetración cultural que actualmente comete EE.UU. en América Latina por los medios de comunicación de masa? No se trata de una violencia física, pero esa expansión ayuda indudablemente a destruir por la vía de la propaganda y la demostración irresistible los valores culturales y sistemas sociales autóctonos, c.q. criollos, subrepticiamente y con una notoria violencia moral. Ella contribuye considerablemente a estimular el proceso de transculturación llamado 'desarrollo cultural' o 'misión evangelizadora'; a afianzar la dominación económica y política y a fomentar los modelos de desarrollo foráneos, 'alógenos', que garantizan sus emolumentos. Solo en caso de necesidad, esta penetración 'pacífica' será apoyada por la mano dura militar, comprobándose así su carácter de coacción y violencia.

---

39. Por ejemplo, Guadalajara (México) y Potosí (Bolivia) después del ciclo argentífero; el noreste de Brasil después del ciclo azucarero; Acre (Brasil) después del ciclo del caucho, etc. Cf. E. Galeano, 1971.

40. "Por actualización o incorporación histórica designamos los procesos por los cuales esos pueblos atrasados en la historia son integrados coactivamente en sistemas más evolucionados tecnológicamente, con pérdida de su autonomía e incluso con su destrucción corno entidad étnica" (Ribeiro, 1970 : 38). Luego el autor cita el caso de la conquista y Colonia española en América Latina.

41. "Esa civilización (scl. cristiana-occidental), habiendo explotado a los indios durante siglos y habiéndoles robado gran parte de su cultura sin reemplazarla con nada de valor, prosigue hasta hoy día su obra de pillaje y destrucción. Lo hace siempre en nombre de lo que estima sus más sagrados principios: 'democracia', 'progreso', 'culturación' de los 1 primitivos', 'caridad cristiana' y la 'expansión del reino de Dios' en Indo-América" (Bonilla, 1972: p. 8) (traducción mía).

b) El desarrollo endógeno no incluye ni la xenofobia ni el hermetismo, pero supone cierto grado de aislamiento o cierto 'control de fronteras', u otro mecanismo de selección de elementos extraños y nuevos que -previa asimilación y transformación- se integran en el sistema autóctono, enriqueciéndolo y desarrollándolo en su propia línea. Con el concepto de 'aceleración evolutiva', Ribeiro (1970: 39) indica un proceso de desarrollo basado en la inducción del progreso con preservación de la autonomía de la sociedad que lo experimenta y la conservación de su identidad étnica[42].

   Innumerables son los elementos culturales, técnicos y religiosos de origen hispánico que han sido adoptados e integrados, mediante un verdadero proceso de indigenación, en grandes partes de la sociedad andina autóctona y colonial. Luis Valcarcel dice que en las más extensas y vitales de las comunidades andinas "el proceso de indianización de lo europeo se produjo desde el día siguiente a la conquista española. Los ritos católicos, los juegos, los trajes, fueron adoptados y modificados por el indio para ponerlos a su servicio, es decir, a tono con sus necesidades y en armonía con sus modos de ver y actuar" (1945: 10). Así también las técnicas, los cultivos, los artículos de consumo, etc. Lamentablemente, el pueblo indígena perdió cada vez más el terreno y los recursos necesarios para la supervivencia étnico-cultural y económico-social. Su lenta extinción -en muchos casos- no sobrevino por esa corriente autocentrada de indigenación de elementos europeos sino a pesar de ella; y en el momento en que el pueblo perdía la conciencia de su identidad cultural autóctona, perdía también la fuerza moral para continuar aquel proceso de indigenación.

e) Todo lo anterior permite bosquejar -como alternativa histórica no realizada- un proceso diferente: sin aquella represión colonial etnocidiaria, podría haberse producido en territorio incaico y por la adopción autónoma de innovaciones externas, un proceso de desarrollo que Senghaas llamaría 'autocentrado' (1977: 263, ss.), un proceso fertilizante también con aportes europeos, y que jamás habría perdido su continuidad histórica y cultural ni su identidad andina, y que -tal vez- habría demostrado su capacidad como verdadero polo andino de un desarrollo global de la humanidad por una evolución multipolar (junto a otros polos americanos, europeos, africanos y asiáticos) y multilinear. El modelo de tal proceso alternativo no se opone a la unificación cultural y estructural de la humanidad, en que piensan muchos políticos y sociólogos del desarrollo (la 'convergencia' de las culturas; Schoorl, 1974: 35)[43]; todo lo contrario, la realizaría,

42. "Tal es el caso de las "edades que experimentan una evolución tecnológica en base a su propia creatividad, o en adopción completa y autárquica de innovaciones alcanzadas por otras" (Ribeiro, 1970: 39).

43. Cf. van Baal, 1948, P. 557; MeNeill, 1965, P. 878.

trascendiendo la unificación violenta según el modelo unilineal y unipolar del imperialismo con sus contradicciones.

Una observación dedicamos finalmente a la carga valorativa (de progreso, o superación, o mejoría) que tiene el concepto de desarrollo. Cierto es que se trata de un concepto típicamente moderno y occidental. Como tal es un concepto culturalmente determinado y limitado, igual que su ancestro inmediato: el progreso dieciochesco, que también está cargado ideológiciamente. El concepto de desarrollo implica la creencia optimista en un dinamismo mejorativo y una proyección utópica hacia un futuro indefinido, a partir de una concepción lineal e histórica del tiempo y mediante una tecnología racional, positiva y funcional para el progreso proyectado. Por su origen y contenido, este concepto está cargado de un cómodo etnocentrismo occidental y, como tal, no siempre es apropiado como instrumento de análisis en un estudio intercultural. Como su equivalente en las culturas no occidentales, arcaicas, podríamos tentativamente presentar el concepto de 'bienestar´, que implica un dinamismo de conservación voluntaria en busca de la conformación continua de la sociedad y la economía a su modelo arquetípico perfecto, de origen divino, o sea, en pos de una utopía proyectada en el pasado mitológico, a partir de una concepción cíclica y ahistórica del tiempo y mediante una tecnología no mecánica, simbólica y afectiva, pero funcional en la perspectiva del bienestar duradero (cf. M. Eliade, 1967: 57). Desarrollo permanente o bienestar duradero, utopía del futuro o paraíso del pasado, ambos conceptos constituyen un valor cultural e ideológico trascendental, que mueve la sociedad -sea moderna, sea arcaica- y se transforma en el incentivo básico de su economía. La idea del bienestar duradero tiende a crear una economía estacionaria que frena su desarrollo natural y se opone a la maximización del crecimiento; la idea del desarrollo continuo tiende a crear una economía expansiva hasta tal punto que amenaza el bienestar humano. En la conceptualización del bienestar duradero, el cambio es algo secundario y contingente, que solamente se persigue si el bienestar lo pide. El bienestar es la última norma para el cambio, resp. el desarrollo. En la conceptualización del desarrollo continuo y sin límites, el cambio pareciera ser algo esencial para el bienestar y bien podría llegarse a definir el bienestar en función del desarrollo, de modo que el cambio pasaría a ser la norma del bienestar. Resumiendo: bien podría afirmarse que ambos conceptos, desarrollo y bienestar, carecen de la universalidad categorial necesaria para servir como instrumento ideal en el análisis de una investigación intercultural del problema del 'desarrollo'.

Para intentar, sin embargo, una definición de desarrollo que, provisoriamente, satisfaga nuestra necesidad en este sentido, diríamos que desarrollo **es el esfuerzo que pone una sociedad para asegurar y optimizar el bienestar integral de sus propios miembros por medio de un proceso de emancipación material, social y humana, idealmente proyectada en el pasado mitológico o en el futuro utópico.** Esta definición: 1) introduce el concepto de bienestar; 2) pretende evitar el etnocentrismo y el dogmatismo en que muchas teorías desarrollistas están enredadas; 3) otorga cierta primacía normativa al bienestar humano; 4) da la garantía de la

'autodefinición': a cada macrogrupo social y cultural se le permite así completar la definición según su propia identidad cultural y su concepto de bienestar que de ella procede; y 5) está abierta al postulado de la teoría y estrategia del llamado 'desarrollo autocentrado'de D. Senghaas.

El desarrollo genuino de los países del capitalismo periférico, exige, según este autor alemán, la horizontalización de las estructuras. La dependencia jerarquizada ha de transformarse en una interdependencia simétrica. A tal fin, la estructura productiva ha de orientarse básicamente hacia la economía interna ('desarrollo hacia adentro') y movilizar los recursos locales en actividades económicas locales con las fuerzas laborales disponibles y con tecnología propia. La economía autocentrada debe orientarse a la satisfacción de las necesidades básicas de la población. Una industria local ha de completar la agricultura según un sistema de interacción simétrica y altamente integrada[44]. Selfreliance'; en este sentido, ofrece una base sana para una interdependencia simétrica a nivel local, regional o nacional e internacional. Nada de aislacionismo económico o tecnológico. Pero las relaciones externas se admiten selectivamente y en cuanto sean de interés para el desarrollo autocentrado[45] . Estas premisas profesa Kim il Sung también para el desarrollo de su país, Corea del Norte [46].

En el nivel cultural, Senghaas señala como condición para el desarrollo genuino, autocentrado, la clara y movilizadora conciencia de identidad de la población[47]. Su visión del desarrollo es de interés por cuanto verbaliza correctamente en el aspecto económico, las condiciones de un desarrollo endógeno. Por otra parte, su óptica se limita al aspecto económico y reduce otros aspectos (político, tecnológico, cultural) a la función de implementar el desarrollo económico, subestimando así estos aspectos, o ignorándolos en otros casos, para el desarrollo endógeno integral y autodefinido.

A continuación queremos explicar en qué sentido el ajuste entre la economía y el medio tecnológico, constituye la base del desarrollo genuino.

Todo el edificio social en su doble dimensión estructural-cultural, pero muy en especial su estructura económica, se construyó a partir de un condicionante primario: la situación ecológica y en particular los recursos naturales del medio ambiente. Este condicionante limitó, posibilitó y determinó desde un principio el encause del proceso evolutivo y autocreativo de la sociedad humana. En tiempos lejanos, el factor ecológico se hacía sentir imperiosamente y con considerable estrechez de márgenes; más que en fases ulteriores del largo proceso del desarrollo es un proceso emancipatorio, refiriéndose a la emancipación material. El hombre

---

44. Senghaas, 1977, pp. 265-276.

45. Senghaas,1977,p.278.

46. "Hoy día nuestro país construye su propia economía con su propia tecnología, con sus propios recursos naturales, con la fuerza de sus propios cuadros y su propio pueblo y cubre las necesidades nacionales de productos de industria pesada y liviana como también de productos agropecuarios, básicamente de su propia producción" (Kim II Sung, 1971, t. 1, p. 289).

47. Senghaas, 1977, pp. 289-290.

moderno occidental, resp. la sociedad desarrollada, logró cada vez mejor, controlar y manipular más provechosamente su medio ecológico, superar sus limitaciones iniciales que, antes, lo tenían amarrado de manos y pies, pero que resultaron ser límites elásticos; utilizar, en fin, cada vez más sus posibilidades secretas. Total, este hombre aprendió en un titánico esfuerzo a emanciparse y a independizarse hasta cierto punto de su ambiente ecológico. Esta es la imagen que ofrece la sociedad moderna, occidental, construida sobre una tecnología mecánica, altamente desarrollada con que el hombre controla y violenta el medio ecológico. Pero este proceso emancipatorio tiene sus límites normativos: el hombre logrará independizarse pero sin desvincularse jamás de su medio; controlarlo, pero sin destruirlo, norma que tiende a ser ignorada por la tecnocracia moderna.

En la desvinculación del hombre moderno de su medio ecológico, y en la destrucción progresiva de éste, vemos surgir el peligro más grande de nuestra civilización: el peligro de la auto-destrucción colectiva. En otras palabras, diríamos que el esfuerzo del desarrollo moderno, más que titánico, parece ser prometeico, y acarrea el peligro del colapso que es castigo intrínseco y automático por la 'hybris', cuando este Prometeus se deja arrastrar, de la emancipación e independencia relativa que le corresponden, al intento de una desvinculación descriteriada de su ambiente ecológico y cuando en vez de controlarlo, lo violentiza y destruye. Precisamente la sociedad altamente desarrollada del siglo veinte experimenta dolorosamente que, a pesar de su altísimo nivel tecnológico, el medio ambiente ecológico le pone límites normativos a este proceso de desarrollo y condiciones inexorables a la supervivencia humana.

Si la vinculación del sistema económico al medio ecológico es tan esencial condición, entonces la estructura económica (y la estructura de la sociedad en general) ha de contener un vital elemento de enlace con ese medio ambiente. El hombre, en particular el *Homo economicus*, ha de considerar, cuidar y fomentar este enlace con su medio como lo visualiza el ejemplo del árbol: éste tiene sus raíces en la tierra, que, cortadas, atrofiadas, producen, su destrucción, pero que vigorizadas, multiplicadas, refinadas, lo desarrollan hasta alcanzar su madurez. Dada la exigencia de la adecuada radicación ambiental podemos comprender que el medio ambiente ecológico deja marcada la economía de una sociedad, y, más allá, la cultural de la misma.

La naturaleza de la vinculación al medio ambiente ha cambiado enormemente a través de la historia, desde el paleolítico, el neolítico (con la producción alimenticia), la revolución urbana, hasta la revolución industrial y la época actual. Cuando la organización de la producción alimenticia exigía todo el esfuerzo y el ingenio del hombre, la ecología indudablemente dejó su huella más profunda en la economía, la organización social y en la cultura en general. Así, pocas veces esa marca ecológica sobre la organización social ha sido tan visible y profunda como en las sociedades andinas precolombinas. Con la revolución urbana habían de suceder modificaciones en la organización social y desplazamientos de antiguos grupos elitarios, cuando por esta revolución misma la demanda de materiales adquirió

creciente interés, hasta tal punto que el quehacer de la sociedad urbana (construcción, administración, artesanía y posteriormente industria) adquirió una función social preponderante, reduciendo así la importancia exclusiva de la producción alimenticia.

Nuevamente sucedió un vuelco similar cuando las élites industriales y económicas habían de organizar la producción de inmensos flujos de materias primas en la época de la madurez industrial. Si bien una computadora moderna lleva ahora un altísimo coeficiente de trabajo e ingeniería incorporado, sería imposible dejar de pensar en los recursos naturales y la materia prima (es decir, en las condiciones ecológicas) que posibilitaron su construcción. Pero, a la vez, y hasta donde alcanza nuestra mirada en el futuro, será necesario producir los elementos alimenticios, minerales, vegetales y animales, que deberán mantener al ser humano, sea agricultor o sea ingeniero electrónico, mañana como ayer.

El sector primario de nuestra economía moderna, particularmente la agricultura, ganadería y pesca, experimenta más sensiblemente aquella indispensable vinculación al medio ambiente ecológico, pero con mucha más fuerza se impone la sincronización del hombre con su medio en las sociedades agrícolas arcaicas, originando para su mayor productividad una organización económica, social y aún política de la sociedad, adecuada e ingeniosamente ajustada al medio ecológico. Los etnólogos nos cuentan que hasta los roles y estructuras de la familia y la religión se adecúan a ello. Pero también en la dimensión superestructural de las sociedades arcaicas observamos sin ninguna excepción aquella influencia decisiva del medio ecológico y sus exigencias sobre la cosmovisión, la fe y la ética del hombre arcaico, dando origen a una cultura que le asegura la organización e integración de su mundo, tal vez de un modo prereflexivo, precrítico, pero altamente funcional e indispensable para la supervivencia del grupo social. Las diferencias de gradación en este logro siempre han existido y pueden explicar en gran parte el desarrollo de las grandes culturas arcaicas. Concluimos este párrafo con unas palabras dedicadas a: **La tecnología como vínculo entre la economía y el medio ecológico**. Como el motor para un desarrollo genuino, visualizamos -en el nivel económico- una tecnología que concretiza y optimiza la relación entre el hombre (el Homo economicus) y su medio ecológico.

Es precisamente la tecnología (entendida como el caudal de conocimientos prácticos y habilidades de la sociedad humana para la óptima realización de su quehacer económico) la que cristaliza la respuesta del hombre en su lucha de sobrevivencia y desarrollo ante el desafío de su medio ambiente. La tecnología no es el feudo del hombre moderno, occidental, tecnócrata, porque creemos que no solamente merece este nombre aquella clase de tecnología que por algún motivo raciónal-ideológico apreciamos más: la tecnología positiva y mecánica occidental que produjo la revolución industrial. La tecnología es una creación humana, omnipresente, muy variada y diferente en cada época, cada región y cada sociedad. La tecnología consigue su fisonomía propia: a) a partir del medio ambiente ecológico que ella ha de encarar (su raíz material); b) a partir de la creatividad del ingenio humano (su raíz cultural). Especialmente para la producción alimenticia y

su diversificación, la óptima adaptación de la tecnología al medio ecológico es esencial para el grado de productividad, para la estabilidad y la expansión de la economía, para el desarrollo de las grandes culturas del pasado y, en general, para el proceso humano de evolución, de emancipación y desarrollo. Por tal razón, Lemaire (1976: 205, ss.) considera el grado de adaptación al medio ecológico como criterio básico para determinar el valor de las culturas.

La tecnología funciona como vínculo entre el subsistema económico de la sociedad y el medio ambiente ecológico, porque es más que la simple resultante de dos factores materiales (la producción económica y el medio ecológico). La tecnología es creada dialécticamente por el hombre en respuesta a su medio y recibe su fisonomía particular por la cultura bajo cuya inspiración vitalizante es generada. Es la creación del ingenio humano que busca -a partir de un fin concreto: el proyecto consciente de su pleno bienestar- instrumentalizar sus conocimientos prácticos del medio y sus experiencias para la realización de su proyecto. Esta visión teleológica que tiene el hombre, creador de su bienestar y de la tecnología correspondiente, le asegura que la tecnología generada -producto decididamente culturalserá capaz de funcionar cabalmente como vinculación ajustada, perfeccionada, diversificada, intensificada y vigorizada, entre el hombre y su medio ambiente ecológico, proveyéndole de un verdadero sistema de raíces vitales que penetran la totalidad de su medio físico y ecológico. Por lo demás, C. Alvarez ha demostrado claramente que la tecnología es una realidad cultural y que ella es tan multiforme como la cultura misma. En la conceptualización de este filósofo de la cultura, el *Homo faber* (el hombre técnico-económico) es un concepto abstracto y universalmente predicable (uitzegbaar) sobre todo grupo societal, histórico o contemporáneo, que cada cual a su manera y con su genio crea su propia estructura económica y su propia tecnología. El *Homo faber* constituye un modelo general que se concretiza en un paradigma determinado construido a partir de la experiencia histórica de cada sociedad por sí; paradigma que define su tecnología particular: *"There is thus a chinese paradigm or the chinese edition of Homo faber in culture and technology. There are as many paradigms then as there are cultures..."* En la misma perspectiva hay que interpretar a J. Murra cuando analiza la tecnología andina precolombina y la organización del trabajo productivo en esa sociedad: esta tecnología recibió su fisonomía particular no sólo por su origen en el medio ambiente andino sino también por su origen en un ambiente cultural histórico concreto; la tecnología andina es, en última instancia, un producto del medio ecológico y físico andino, y una creación de la cultura de los pueblos andinos.

Con esto nuestro modelo conceptual del sistema social está completo. Existe una correlación dialéctica, a modo de contradicción generadora, c.q. una correspondencia íntima, a modo de orientación mutua y funcional: 1) entre la estructura del sistema social y la cultura; 2) entre los diferentes sub-sistemas de la sociedad como son las estructuras parciales política, económica, religiosa y de la familia. Existe una orientación funcional del sistema a su medio ambiente ecológico, sintonización que permite la supervivencia y el desarrollo del todo social. La

cultura garantiza la unidad del sistema y su buen funcionar. Por lo mismo, el sistema es autocreativo a partir de un movimiento dialéctico entre sistema y medio ecológico. El dinamismo del desarrollo que le es propio, se basa en su capacidad teleológica: proyectando su propio desarrollo como guión en la dialéctica con el medio. Además, y a consecuencia de esta concordancia funcional, se visualiza una correspondencia particular en la sociedad, entre la cultura, expresada en la cosmovisión reinante, y los conocimientos sociales -entendiéndose por estos conocimientos todo el saber epistemológico de la sociedad (que capta y registra lo relevante) y su saber tecnológico (scl. el conocimiento práctico que capta y registra lo útil y realizable, al compás del adiestramiento en su realización). En este contexto podemos precisar el concepto de cosmovisión como: la concepción socialmente compartida y válida, interpretativa del universo, que comprende una visión del hombre y la sociedad, del mundo material y espiritual (c.q. natural y sobrenatural). La cosmovisión se refiere a lo experimental y al mismo tiempo lo transciende para interpretarlo en última instancia y a partir de un principio de interpretación transexperimental (o metaexperimental), sea este principio de índole mitológica, teológica, metafisica, o ideológica.

2.3. Cierre de campo y sistema de hipótesis

Nuestra investigación, que geográficamente se limita a la antigua provincia de Tarapacá, se refiere a uno de los 'bolsones relictuales' de la sociedad autóctona andina, que bien es cierto no puede figurar como modelo de la sociedad precolombina original, después de la larga historia de retroceso geográfico y económico, de emigración selectiva, de parcelación político-social, de empobrecimiento cultural e involución técnica, de agobiantes relaciones externas de dependencia; después de las campañas misioneras de la iglesia española criolla, de los grupos pentecostales y del Estado chileno, con sus 'misiones civilizatorias' de la enseñanza pública. Después de todo eso, la comunidad de Cariquima constituye una región de refugio y una ruina de aquella sociedad precolombina. Aunque es doloroso reconstruir aquella larga agonía que hoy está llegando a su paroxismo, pretendemos elaborar un estudio histórico-social en que revisemos críticamente y dentro del marco teórico trazado más arriba, el proceso que llevó a la sociedad de Tarapacá - Cariquima, a su ocaso, analizando las fuerzas sociales, las políticas de dominación y auto-defensa, los mecanismos económicos y las consecuencias del modelo de desarrollo occidental, que en su conjunto llevaron a esa sociedad a la destrucción casi total. Queremos interpretar, en esta perspectiva histórica, la situación contemporánea en que se encuentra aquella comunidad relictual, analizando particularmente la crisis originada por la discontinuidad histórica y cultural que ella ha de atravesar y sus consecuencias sumamente limitantes para una futura supervivencia y desarrollo. Evaluando esta situación hacia el futuro, pretendemos finalmente formular unos elementos de juicio y sugerencias para una política de 'desarrollo', entendido según la definición de más arriba.

A continuación tenemos que verbalizar nuestro sistema de hipótesis y explicar cómo a nivel hipotéticointerpretativo los elementos teóricos que hemos venido desarrollando y definiendo más arriba, enmarcan el problema que nos preocupa: el proceso de subdesarrollo progresivo, localizado en la zona de Cariquima-Sibaya-Tarapacá. Podemos, por ahora, circunscribirlo en los siguientes puntos:

1. **Aquel proceso histórico no es una evolución de la sociedad autóctona andina, de sus estructuras y cultura; es más bien un proceso de descomposición o destrucción de la misma, que se presenta, a nivel cultural, como un proceso de transculturación** (llamado cristianización, civilización, modernización, occidentalización, chilenización, urbanización, etc.), **y, a nivel estructural, como un proceso de erosión y desmantelación de las estructuras tradicionales** de la comunidad indígena.

2. **Punto de partida de este proceso es un (considerable nivel de) desarrollo autóctono previo y de origen endógeno**, que en el siglo XVI los collas habían alcanzado; el impulso desarrollista incaico, de principios de ese siglo, es de considerar como refuerzo del dinamismo propio de los reinos colla y como proceso endógeno andino de desarrollo.

3. **Desde la conquista y la Colonia española, se inició, violentamente, un nuevo proceso de desarrollo de origen alógeno (europeo) y de tipo colonial-imperialista**, proceso que se intensificó bajo los gobiernos republicanos del Perú y de Chile. Especialmente a partir de 1880, el proceso tomó el carácter de una colonización interna por parte de los chilenos y respondió a las nuevas relaciones internacionales de la producción del capitalismo imperialista.

4. **Se trata desde entonces (1880) de un proceso histórico de renovado desarrollo destructivo para la sociedad autóctona a consecuencia de la dominación que ejerce la sociedad circundante chilena sobre ella**. Es una sociedad dominante respecto a la sociedad indígena y dependiente respecto al centro mundial del capitalismo imperialista. Sus clases de poder político y económico iniciaron con recargo a la sociedad autóctona colonizada una etapa de gran dinamismo desarrollista, llamada del crecimiento económico hacia afuera'. Este modelo de desarrollo propio de la sociedad criolla, dependiente y periférica, fue posible gracias a la explotación total y destructiva de la economía y sociedad autóctona.

Estas hipótesis de interpretación político-histórica del subdesarrollo andino enfocan la discontinuidad provocada por el proceso histórico, c.q. el cambio que es 'revolucionario, alógeno y modernizante u occidentalizante y que Ribeiro (1970: 38) llama 'incorporación histórica'. Además, visualizan esta discontinuidad histórica de las estructuras y de la cultura andinas como el factor decisivo del quiebre del

proceso de desarrollo autóctono y genuino (de optimización del bienestar autodefinido, endógeno y autónomo), factor que a la vez definió el proceso regional de desarrollo moderno occidental (de maximización económica colonialimperialista, alógena y heterónoma) centrado en los países metropólicos: España, Inglaterra, Estados Unidos. Los subcentros regionales, llamados satélites de la metrópoli, conocieron en ese contexto un proceso de enajenación y dependendización c.q. un desarrollo dependiente, inseguro y marcado de periodicidades cíclicas con pleno recargo a sus periferias autóctonas y populares. Para la provincia de Tarapacá, los ciclos argentífero, salitrero y cuprífero, y finalmente el ciclo populista-urbano, marcaron sucesivamente la insegura y golpeada historia de su población. Los pueblos autóctonos se vieron arrastrados, por lo mismo, en un proceso de subdesarrollo progresivo de involución y de formación marginal de bolsones relictuales. En síntesis, el llamado proceso histórico de desarrollo moderno, revolucionario y discontínuo del sector andino, constituye en realidad el quiebre del desarrollo autóctono y su transformación en un proceso de subdesarrollo progresivo y escalonado. Las diferentes formas de dependencia y explotación, c.q. marginación, coinciden con los ciclos indicados y marcan las diferentes fases o escalones de este proceso de deterioro.

2.4. Observaciones metodológicas

Terminamos este capítulo con unas observaciones metodológicas que determinan la estrategia y las técnicas de esta investigación. Se trata de una problemática contemporánea que exige una explicación histórica. Por eso, la metodología ha de ser doble: una investigación socio-histórica y un análisis sociológico (c.q. socio-antropológico) de la situación contemporánea de subdesarrollo.

1. La investigación socio-histórica de la región indígena de Tarapacá pide una óptica especial. Esta no puede ser la visión de la conquista y los conquistadores; ni de los criollos, que es la visión de los explotadores (neo) coloniales; ni tampoco la visión de la historia nacional de Chile o Perú, que es la visión del sector dominante nacional sobre una minoría étnica explotada y despreciada, objeto de libre saqueo y usurpación legalizada, blanco de misiones evangelizadoras y civilizatorias: es una historia nacional' donde los héroes, sabios y poetas, los gobernantes, tenientes y curas son todos chilenos, donde la cultura y la lealtad patria son blancas y donde la barbarie y la alevosía son indias. Aunque esta visión de la historia es la corriente, se trata en realidad de una 'ideología justificadora' de la expansión del occidente y de su hegemonía[48]; de la "hipocresía racial criolla",[49]; del expansionismo chileno[50]; y del "colonialismo interno de Chile"[51]. La óptica de

48. Wachtel, 1971, p. 21.

49. Lipschutz, 1967, p. 315.

50. Encina, 1955 (1938), t. 16, c. 23, p. 241 ss.

51. Vargas, MS, 1978.

nuestra investigación ha de ser: la búsqueda dirigida y orientada a la visión indígena de los hechos que se volcaron sobre sus comunidades, la "visión de los vencidos" [52]. La razón es clara: la dominación criolla tiene otra cara; para los aymaras ella significa el fin de la civilización andina y el derrumbe de su sociedad y economía[53]. Se trata, por así decir, de "pasar al otro lado del escenario y de indagar la historia al revés. Porque... en el espejo indigena se refleja la otra cara del occidente"[54]. Se han hecho algunos intentos muy serios de escribir la historia qheswaymara desde su propia perspectiva. Vale mencionar los autorretratos histórico-culturales del hombre andino presentados por Fausto Reinaga (1970) y por Wankar (1977). No interesa que el historiador europeo esté pronto para acusar la calidad 'poco científica' de estas valiosas obras.

La "historía de los vencidos" es desconocida y, en general, los elementos para componerla no fueron archivados sino en forma casual, incidental, indirecta. Para Tarapacá, hay que buscar los restos del material necesario en publicaciones dispersas y parciales y en los archivos regionales mal ordenados y poco accesibles.

Distinguimos tres períodos históricos significativos: 1. la situación precolombina, a reconstruirse de modo indirecto, que es punto de partida del proceso histórico que nos interesa; 2. la época de la conquista y Colonia españolas (1532-1825), con un creciente dinamismo de interacción destructiva con la sociedad criolla circundante; 3. la época republicana en particular la 'colonia chilena', desde 1879 en que el modelo de explotación y desarrollo capitalista, aplicado durante el ciclo salitrero, logró realizar sus objetivos demostrando sus efectos tan característicos como fatales sobre la comunidad autóctona. Así, el antiparalelo del proceso de desarrollo de la sociedad dominante, comprende estas tres fases del subdesarrollo progresivo de la sociedad autóctona: 1. el desarrollo andino, precolombino, endógeno y auto-centrado; 2. el subdesarrollo andino por la desmantelación del gobierno autóctono y por el saqueo marginal y sistemático de recursos y productos de la comunidad en interés de la dominación colonial; 3. la destrucción andina por la desmantelación de las estructuras de la comunidad en interés del crecimiento criollo-minero, llamado "hacia afuera".

2. Para efectuar la investigación socio-histórica, hemos optado por la visión de los vencidos'. Pero al diseñar una estrategia de análisis de la situación actual, se nos presenta un problema similar. Es más delicado aún por la contemporaneidad y por nuestra presencia en el escenario. ¿Cuál ha de ser la visión de fondo, en la evaluación de los hechos, procesos y cifras del actual (sub)desarrollo? Los teóricos de la dependencia lo saben bien: el problema del desarrollo se ve distinto a uno y a otro lado de la línea divisoria. El concepto de 'evaluación' introduce nuevamente

---

52. Cf. M. León Bonilla, La visión de los vencidos; relaciones indígenas de la Conquista. México, 1959; Lipschutz, 1967 (1963), c. 2, La visión de los vencidos, pp. 114146; M. Wachtel, La visión des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquéte espagnole. Paris, 1971.

53. Neira, 1974, p. 69; Lara, 1957, p. 71 ss.

54. Wachtel, 197!, p. 22.

el problema de los valores en la discusión.

Las dos visiones de fondo, posibles para la evaluación de los hechos, aparecen en un ejemplo: las estadísticas de Tarapacá indican crecientes niveles de enseñanza y escolaridad, con un efecto favorable sobre la 'integración cultural', social y económica en el sistema nacional. Pero al mismo tiempo se queja una mujer, pastora de Lirima, que su hijo de 15 años ... : "tantos años pasó en la escuela con sus libros y aún no sabe cargar un burro. Qué santa letra!" La razón de la queja está en que su hijo no volvió preparado para integrarse activamente en la economía agropecuaria y artesanal de la familia y la comunidad, a una edad en que otros jóvenes ya tienen un nivel de preparación considerable por un aprendizaje informal, eficiente y variado, de contenidos muy distintos pero adecuados a la economía y ecología andinas. En la 'visión india', la formación escolar de la juventud es evaluada negativamente, porque es cara (cuesta al padre un llamo por mes), afecta negativamente la producción y la economía doméstica y regional, y más aún es alienante. El joven mencionado en el ejemplo pronto emigró a la ciudad[55].

Si reconocemos el justo derecho a la auto-definición del desarrollo y la legitimidad de la teoría / estrategia del desarrollo endógeno y autocentrado, entonces el análisis del actual subdesarrollo ha de partir también de la 'visión del indio'. Los ejemplos ofrecen una pista que lleva a convencernos de que también en el plano contemporáneo "en el espejo del indígena se refleja mejor la otra cara del subdesarrollo". La experiencia vivida del subdesarrollo y de la destrucción de la comunidad hace que se evalúe e interprete las mismas cifras y estadísticas de manera diferente.

Para el análisis del subdesarrollo contemporáneo y siempre moviéndonos en la línea de la 'visión del indio', se nos ofrecen materiales y técnicas de investigación en las dos dimensiones ya definidas de la sociedad: la dimensión de las estructuras y la de la cultura. Para la primera, habrá que analizar los censos y estadísticas disponibles. Este material, presentado en el capítulo anterior, resulta deficiente y no siempre exacto. Por eso, fue necesario completarlo con un *survey* socio-económico según la disponibilidad de los diferentes recursos y las exigencias de la realidad local. La revisión de los pocos estudios hechos deberá ser crítica, sabiendo que éstos se ubican casi siempre en la perspectiva de la otra visión: la de los planificadores y técnicos del desarrollo de referencia urbana y criollo-estatal y de otros intereses

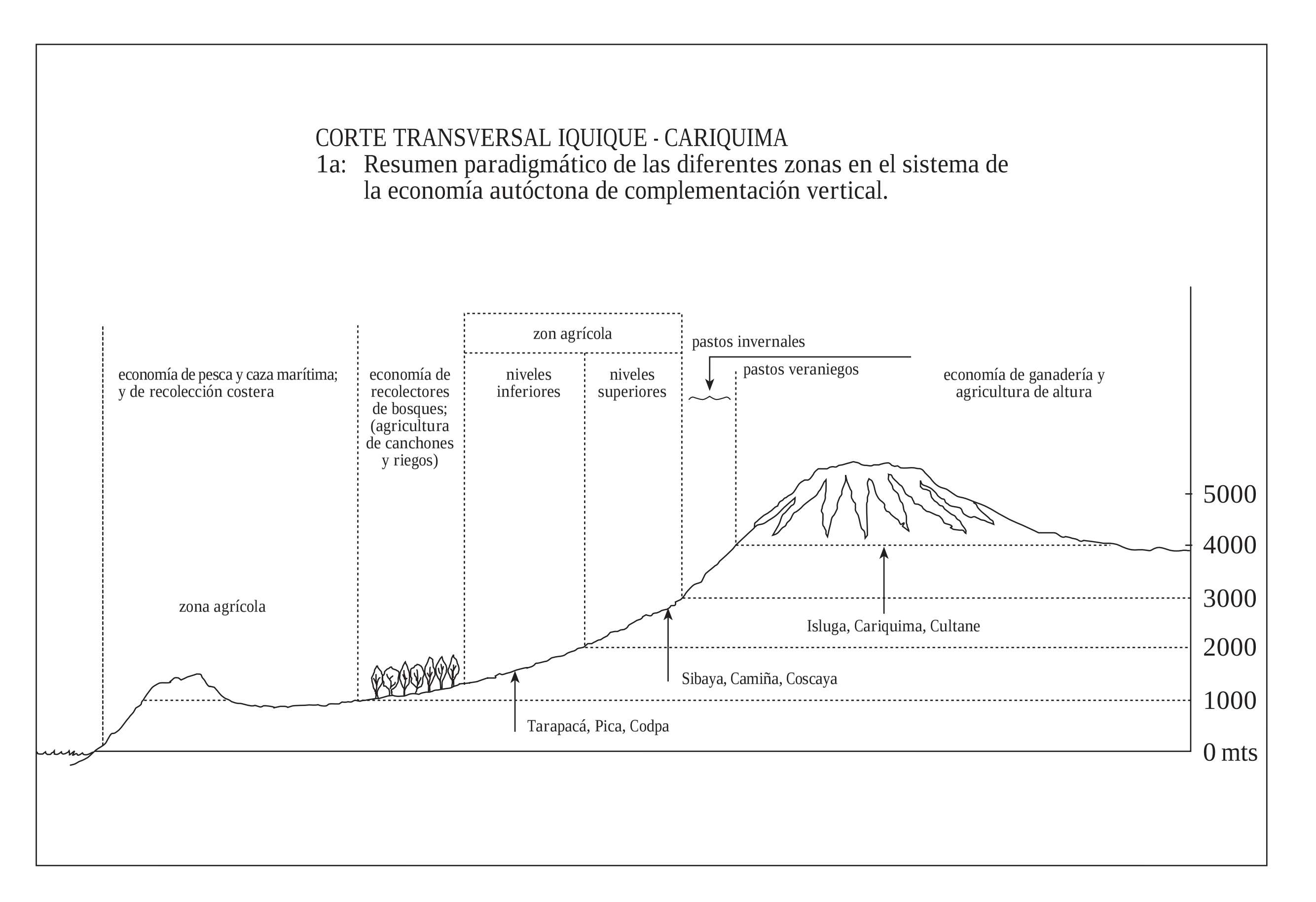
55. Valga otro ejemplo más: Las estadísticas acusan la magnitud del producto geográfico (esp. minero) de la provincia. Pero Huillac, expresando el sentir de su pueblo, dice: "El inca hacía casas, pueblos, pucaras con inmensas piedras. El español no sabe hacerlo. No tiene ni eso del entendimiento del inca y de nuestros abuelos... No habia aquí robo, flojera, engaño. No se conocía la pobreza. La gente era fuerte, sana, gente de mucho trabajo, bien alimentada, bien vestida. El español tiene una mente muy mediocre. Todo lo que sabe es sacar.... explotar..." (Neira, 1974: 69; 74).Así, este campesino evalúa desde su punto de vista indigena los modelos (incaico y colonia] -criollo) por la comparación totalizadora de los frutos, y no comparando un abstracto 'producto geográfico'.

foráneos[56]. La política de desarrollo gubernamental que afecta al sector indígena de Tarapacá, se estudia mediante el análisis de informes y proyectos de las oficinas de Planificación Nacional y Regional (ODEPLAN, ORPLA), y de programas asistenciales y educacionales. Todo ello produce efectivamente la fisonomía diseñada en el capítulo primero.

Para analizar el problema del subdesarrollo en su dimensión cultural se indican dos caminos: el estudio de la literatura (etnográfica y antropológica) y la observación participante. La información obtenida así habrá que confrontarla con la información sobre la política cultural del gobierno y los procesos autónomos de cambio cultural. Sin hablar de las condiciones generales exigidas por la observación participante, vale destacar que ésta en particular que está dirigida a captar con claridad la dimensión cultural del sistema exige períodos prolongados de observación, una reflexión contínua sobre lo observado y, además, para la maduración y equilibrio de las concepciones adquiridas una distribución de las observaciones sobre un mayor número de años [57].

56. Aún los estudios rigurosamente científicos pueden ser poco relevantes para la problemática del subdesarrollo andino, por Ejemplo, cuando se trata de factores sintomáticos, o de temas muy específicos como la discusión de la raza ovejuna más adecuada para la cordillera.

57. Los períodos de observación participante sistemática fueron realizados entre julio 1972 y agosto 1978, y por una duración total de 19 meses.


CORTE TRANSVERSAL IQUIQUE - CARIQUIMA
1a: Resumen paradigmático de las diferentes zonas en el sistema de la economía autóctona de complementación vertical.
economía de pesca y caza marítima; y de recolección costera
economía de recolectores de bosques; (agricultura de canchones y riegos)
zon agrícola
niveles inferiores
niveles superiores
pastos invernales
pastos veraniegos
economía de ganadería y agricultura de altura
zona agrícola
Tarapacá, Pica, Codpa
Sibaya, Camiña, Coscaya
Isluga, Cariquima, Cultane
5000
4000
3000
2000
1000
0 mts

CAPITULO III

LAS ESTRUCTURAS HISTORICAS DEL SUBDESARROLLO

3.0. Las estructuras históricas del subdesarrollo

Para una interpretación histórica del subdesarrollo de Tarapacá Rural, es necesario volver a la época precolombina del proceso acumulativo y contradictorio que nos ocupa. La historia colonial y precolonial de Tarapacá es virtualmente desconocida y los historiadores apenas comienzan a reconstruirla a partir de algunos sondajes de archivos; la documentación básica es difícilmente accesible por la deficiente inventarización de los archivos y la falta de investigación documental referente a esta provincia en los archivos coloniales y post-coloniales. Nuestro trabajo ha de limitarse a ordenar los pocos ensayos históricos, complementarlos con los datos de archivos regionales más accesibles, y bosquejar así las estructuras básicas de esta sociedad en sus fases históricas más características: la organización social colla-incaica; la reestructuración colonial; y la revolución del ciclo salitrero, sucesivamente. En cada una de estas fases analizaremos las cuatro estructuras más relevantes de esta sociedad: la estructura política, en que se incluyen las características básicas de la organización social global; la estructura económica, en que el factor demográfico cobra un interés muy particular; la estructura de la familia y la estructura de la organización religiosa.

3.1. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES PRE-COLONIALES

3.1.1. El período pre-agro-alfarero

Aunque no se ha iniciado hasta hoy día ninguna investigación arqueológica sistemática en la zona de Cariquima, y en toda la región cordillerana de la provincia de Tarapacá, podemos afirmar que nuestra área de investigación es parte de una extensa zona, que va desde Arica hasta el noroeste de Argentina, en la cual, a partir del 7º milenio a.C. existían grupos de cazadores errantes que la recorrían cazando animales salvajes. Particularmente en la Pampa de Cariquima hemos encontrado abundante material lítico de superficie, que consiste en puntas bifaciales, hojas-cuchillos, raedoras, raspadores, y cuchillos lascas.

El arqueólogo Patricio Nuñez H., que nos acompañó a los sitios arqueológicos[1], ha tenido la amabilidad de estudiar este material (500 elementos) y lo ha clasificado como idéntico al que se ha encontrado en Huasco (un salar ubicado a unos 21 km al sur de Lirima)[2], y también en una gruta de Intihuasi (prov. de San Luis, Argentina)[3]. Algunas puntas son similares a las que se han encontrado en Ayampitú (Argentina) y Tambillo (San Pedro de Atacama). Según los autores[4], la vida de los cazadores de Huasco (y, agregamos nosotros, de los de Cariquima) se ha desarrollado en el óptimum climáticum local (Le. 6634-4255 a.C.). Los cuchillos son comparables con aquéllos que se han encontrado en S. Pedro de Atacama y Tilivilche (Pampa del Tamarugal)[5], y pertenecen a una cultura de cazadores recolectores de costa-pescadores (del 3000 a.C.). Las puntas de base cóncava demuestran semejanza con aquéllas de Viscachani II, situado entre Oruro y La Paz[6]. Material lítico similar hemos encontrado también, aunque menos abundante, en Lahuane, ubicado en la zona del pastoreo invernal de Lirima, a 3400 m de altura y a 8 km al oeste de Coscaya. Este material es de andesita, riolita y cuarzo. Vjera Zlatar M., arqueóloga de la U. de Chile, identificó el material de Lahuane[7] y llegó a conclusiones similares a las de Patricio Nuñez.

En síntesis: estos grupos de cazadores del altiplano poblaron la región de Cariquima desde la Cordillera hasta la Pre-Cordillera, por lo menos desde el 7º hasta el 4º milenio a.C., y su alcance llegaba hasta la costa.[8].

Huelga decir que desconocemos virtualmente la organización social y política de estas bandas de cazadores migrantes. Se trata de micro-economías de pequeños grupos humanos de unas treinta personas y de estructuras tribales poco diferenciadas, donde se supone que las relaciones familiares definían las funciones de la organización social, política y religiosa, tratándose aquí de instituciones en estado embrionario.

Su tecnología de cazadores recolectores se perfeccionaba y diferenciaba continuamente como también se ampliaba la gama de especies que ellos recolectaban.

---

1. P. Nuñez, MS 1975, aporta ésttas y otras informaciones al respecto.
2. Así resumimos el articulo de L. Nuñez y J. Varela, 1966.
3. Lo argumenta A. Gonzalez, 1960.
4. Nuestra referencia es el articulo de L. Nuñez y J. Varela, 1966
5. Esto lo explica con argumentos C. Moraga, 1974
6. Así resumimos el trabajo de O. Menghin, 1953 - 54
7. La interpretación del material lítico que hemos encontrado en Lahuane es de V. Zlatar, MS 1975.
8. Concluye el informe de P. Nuñez, MS 1975: "... que Cariquima es un yacimiento arqueológico que perteneció a una comunidad de la sociedad de cazadores paleo-india del area meridional andina, ubicado en el sector marginal del altiplano boliviano-chileno al oeste del Salar de Coipasa. Su filiación con Viscachani II parece inobjetable, asi como es posible vincularlo con otros sitios del área mencionada (Intihuasi, Lauricocha II) y encontrar supervivencia de tradiciones en el Salar del Huasco y en un campamento más reciente, como es Tilivilche 1-b. Por lo tanto, su ubicación en el tiempo debería estar en un periodo anterior al optimum climáticum (6600 años antes de nuestra era)

Al final del optimum climaticum (4100 a.C.), cuando escaseaba la caza de animales grandes, su dieta se complementaba con el producto de la caza marina y la recolección de moluscos, y luego con la pesca marina y la recolección de un creciente número de especies vegetales[9]. Los museos arqueológicos de Arica, Iquique y Antofágasta demuestran una creciente diferenciación y perfección de sus técnicas de captación y de artefactos y restos de cultura material en piedra, cuero, junco, fibras vegetales y animales, huesos y conchas[10]. Así, en una zona de casi ausencia de madera, estos pueblos desarrollaron un arte de navegación para la pesca marítima en base a materiales como el junco y cueros de lobo marino inflados, dos tipos de embarcaciones que llamaron la atención de los estudiosos[11]. Los Changos, llamados 'Camanchacas' en los registros eclesiásticos coloniales, eran maestros en estas técnicas de pesca, caza y recolección marina, como estaban obligados a sobrevivir, finalmente, sin el apoyo de vegetación ni fauna terrestre. Estos Changos parecen ser los descendientes directos del ramo costero de aquellos cazadores-recolectores-pescadores que, por el avance del desierto y separándose cada vez más la costa de la tierra de caza, se vieron obligados a dedicarse exclusivamente a los recursos del mar[12]. La información sobre estos pueblos pescadores es de interés por la temprana relación de intercambio económico que se generó con los agricultores de la sierra y con los aymaras en el período agro-alfarero.

3.1.2. Período agro-alfarero y aymara pre-incaico

Existe una información arqueológica mucho más clara y detallada sobre laregión respecto al período que comienza en el siglo V a.C.: el período agro-alfarero temprano llamado Pre-Tiahuanaco. Autores corno Greta Mostny, señalan: "Las influencias del Tiahuanaco aparecen en la costa chilena en una época en que la cerámica ya era conocida y fabricada desde hacía tiempo"[13]. La existencia de grupos culturales agro-alfareros del Pre-Tiahuanaco[14], más la influencia desarrollada por los pueblos del Altiplano, ha inducido a aceptar una clasificación de 4 fases:

---

9. Un excelente resumen encontramos en la guía I del Museo Arqueológico de la Universidad de Chile, Antofagasta, 1973.
10. Mayores informaciones al respecto se encuentran, resumidamente, en la guía 11, del Museo Arqueológico de la Universidad de Chile, Antofagasta, 1974.
11. Ambas técnicas de construcción de barcos han persistido hasta tiempos sub-contemporáneos, como lo describe H. Niemeyer, 1965; 1966, quien asistió a su construcción (vea bibliografía anexa al artículo citado). Cf.,también, Looser, 1938; 1960. La embarcación y desembarque de mercaderías durante la Colonia y la época del salitre en la segunda mitad del siglo XIX, se hacía comúnmente por estos Changos con sus balsas de cuero de lobos marinos (Cf. Bermúdez, 1968).
12. Cf. J. Bird, 1944a;b; y A. Llagostera, 1977, cuyas brillantes investigaciones bio-antrupológicas de la costa arrojaron nuevas luces sobre la tecnología, la cultura y la ecología con que estos pueblos se forjaron una existencia (Llagostera, 1977).
13. Cf. Mostny, 1960, p. 28.
14. Cf. L. Núñez, 1970, a quien resumimos aquí.

Pre-Tiahuanaco, o bien período agro-alfarero temprano ± siglo V a.C. hasta el siglo VII d.C.); Tiahuanaco (siglo VII a siglo Xl); Post-Tiahuanaco, o bien período agroalfarero tardío (siglo XI al XIV); y finalmente la fase incaica (a partir del año 1465)[15].

Hacia el comienzo de nuestra era se encuentran muchos testimonios de la cultura Pre-Tiahuanaco en la provincia de Tarapacá, especialmente conocidos como pertenecientes al Complejo Faldas del Morro; complejo que se estudia con preferencia en la parte baja de la quebrada de Tarapacá, por el abundante material encontrado allí[16] . Grupos semi-nómadas similares se movían, sin embargo, por toda la zona desde Arica a Guatacondo [17] . El Pre-Tiahuanaco es la época en que los cazadores-recolectores pescadores, que durante muchos siglos se desplazaron con regularidad entre la costa y la Cordillera, vía la quebrada de Tarapacá, comenzaron un proceso de sedentarización, eligiendo como el principal campamento, precisamente, esa quebrada, celebrando allí sus cultos y fiestas y enterrando sus muertos en esos lugares. Dentro de este proceso, pasaron por un período de recolección de la semilla del algarrobo y del tamarugo, en la zona de los bosques del valle longitudinal, y de la semilla de la quinoa en terrenos más elevados hacia la Cordillera, en su paso a la caza cordillerana, donde la zona de Isluga Cariqirima era muy favorable para la papa y la quinua (cf. informe P. Nuñez, 1975); esto los llevó a la práctica del cultivo de cucurbitáceas, para posteriormente controlar la técnica de otros cultivos: quinua, maíz y papas, etc.[18]. Simultáneamente, fueron sometiendo a los auquénidos (vicuñas y guanacos) a un lento proceso de domesticación que tardó varios siglos en realizarse[19]. A partir del siglo IV d.C., asistimos a un gran desarrollo de la cerámica [20].

La característica más llamativa de la cultura y economía de estos grupos es su adaptación a tantos y tan diferentes niveles ecológicos explotados simultáneamente y al ritmo de las estaciones. Desde los primeros indicios del proceso de sedentarización aparecen también las técnicas de la cerámica y oportunamente de la metalurgia[21]. En el Pre-Tiahuanaco la tecnología de la piedra

---

15. En esta forma se definen P. Núñez, MS 1975, L. Núñez, 1970, p. 85, P. Dauelsberg, 1963, etc.

16. Sobre la difusión de cada cultura en el norte de Chile, véase C. Ponce, 1978, 18 sa.

17. Cf. L. Núñez, 1970, p. 91; 1972, p. 8.

18. Cf. Id., 1972, pp. 1-2; 1974, p. 142.

19. Así lo explica C. Lumbreras, 1971, p. 58. Este proceso es de central interés para la historia de la cultura de los pueblos andinos: "solo a partir del control de esta dualidad económica (scl. agroganadera), que se produce a partir del comienzo de nuestra era, la sociedad andina se reordena considerablemente, iniciando saltos históricos desde la vida aldeana hasta la concentración de grandes núcleos urbanos ceremoniales, alcanzando una última expresión imperialista a través de la expansión inca..." (L. Núñez, 1974, P. 21). Con razón, Lumbreras, 1967, llama este proceso la "revolución agropecuaria". Se la ha llamado también la "revolución del maíz" (Lumbreras, 1960, p. 221) y la "revolución hidráulica" (Wittfogel, 1960). Sobre el proceso de domesticación de auquénidos, véase H. Nachtigall, 1966, p. 213 ss.

20. Cf. L. Núñez, 1974, p. 140.

y de la lana ya estaba muy desarrollada y diversificada.

Con el deterioro de las condiciones climatológicas para la agricultura en la desembocadura de la quebrada de Tarapacá (en la segunda mitad del primer milenio a.C.), estos grupos trasladan sus campamentos estacionales y semi-permanentes poco a poco al este, más al interior de la quebrada[22] y cultivan las tierras de esos lugares. Sin embargo, en años de mayor abundancia de aguas que bajaban del interior, practicaban siempre la agricultura en la franja oriental de la pampa, tanto por las técnicas de riego por canales, como por el aprovechamiento de las aguas subterráneas permanentes, mediante pozos y mediante una técnica especial basada en la acción capilaria del agua subterránea que humedecía canchones de cultivos hundidos (agricultura desértica sin riego, llamada'en canchones' o 'puquios')[23]. Al mismo tiempo, -con el avance del proceso de domesticación de los auquénidos -[24] las actividades de caza y pesca decrecieron en importancia pero constituyeron siempre una parte importante en la dieta de estas comunidades[25] Todo esto resulta no sólo de las excavaciones de cementerios, sino también de petroglifos y otras expresiones figurativas similares como geoglifos. Las pictografías rupestres son muy abundantes en toda la provincia de Tarapacá. La mayoría hay que ubicarlas entre los siglos XI y XVI d.C., y representan animales dominantemente auquénidos), plantas y figuras humanas; y, finalmente, figuras geométricas y simbólicas[26]. Parece claro que deben ser interpretadas predominantemente, aunque tal vez no exclusivamente, en el contexto del culto a la fertilidad[27]. Para la zona de Cariquima, los petroglifos de Parcollo (570 figuras registradas) y de Tarapacá (particularmente en el sitio 'Tar-47", 417 figuras registradas), son de un interés inmediato [28].

La construcción de terrazas para la agricultura y de sistemas de riego, ha sido iniciado en tiempos posteriores al siglo XII d.C., probablemente durante el período agro-alfarero tardío, pero seguramente antes de la época incaica. La irrigación se aplicó por la creciente escasez de aguas y el aumento demográfico.

---

21. Cf. Id., 1970, pp. 85-86; 88; y 1972, p. 6.
22. Cf. Id., 1970, p. 911 y 1972, p. S.
23. C£ Cieza, Crónica, C. 73, y Armillas, 196 1, p. 297.
24. La continuidad de la población sedentalizante de 'Tar-40" (± 400 a.C. 100 d.C.) y los aymaras, hasta hoy día no ha sido posible de comprobarla definitivamente, ni tampoco de rechazarla. En caso de discontinuidad, se sigue otro problema, abierto a discusión: si (c.q. cómo) la población de "Tar47" y "Par-1" que poco antes o durante la dominación incaica practicaban la misma economía pendularia, a partir de sus lugares de origen en la Cordillera de Isluga, Cariquima ha ido absorbiendo o expulsando la población original de "Tar-40". Cf. Informe de P. Núñez, 1974.
25. Cf. L. Núñez, 1972, pp. 9-10.
26. Para una bibliografía virtualmente completa sobre las pictografías del Norte Grande de Chile (con 116 títulos), véase van Kessel, 1976.
27. C£ van Kessel, 1976, passim.
28. Lo argumenta así L. Núñez, 1965. 29. Cf. Bermúdez, 1963, p. 20; y 1972, pp. 15-16; L. Núñez, 1972, p. 6; Cuneo Vidal, 1914, passim.

Antes de la llegada de los Incas, la sociedad aymara, formada por agricultores, pastores, pescadores con recolección y caza complementarias, ya había logrado su estructura definitiva[29]:

- A partir de una explotación simultánea del mayor número posible de pisos ecológicos complementarios y la construcción de una economía muy variada de productos y actividades complementarias en cada uno de estos niveles; esto se indica en la literatura con el término "verticalidad" o "sistema de economía vertical" [30].

- A partir de una tecnología agrícola más desarrollada, que utilizó gran número de variedades útiles de los cultivos tradicionales: maíz, quinua, papas y otros; y que adquirió un control muy detallado de los microclimas, variedades de tierras y técnicas de fertilización e irrigación.

- A partir de ingeniosas técnicas de conservación y almacenaje (deshidratación, tostamiento, congelación; almacenes ventilados y refrigerados o subterráneos), lo cual posibilitaba una economía de reservas ante la amenaza de los períodos de sequía, que limitaban las aguas de irrigación que descienden de la cordillera[31].

- A partir de una avanzada ganadería con sistema de selección y un uso equilibrado de las diferentes zonas de pastoreo, según el ritmo de las estaciones (el llamado "sistema de trans-humancia", un modo de semi-nomadismo pastoril, propio de los autóctonos de los Andes Centrales[32], con su régimen racional de recursos renovables).

- A partir de un sistema variado y ritualizado de conservación y protección de las reservas naturales renovables (acuáticas, forestales, forrajeras, guaneras) y en particular de la avi-fauna marítima y de los animales de caza, con producción complementaria de forrajes y guanos.

- A partir de una división y organización apropiada y económica de la fuerza de trabajo según estaciones y niveles ecológicos, dentro de la comunidad basada en especialización de tareas (agrícolas, ganaderas y de pesca) y una organización móvil de la fuerza de trabajo disponible.

- A partir de un adecuado sistema de transportes y traslado de bienes, animales y personas; y, finalmente,

---

30. Cf. Wachtel, 1971, p. 108, y Murra, 1975, passim.
31. Cf. L. Núñez, 1972, pp. 15-17.
32. Cf. Murra, 1973, passim.

- A partir de un desarrollo progresivo de la tecnología general: técnicas de hilar y tejer; de curtiembre y uso variado del cuero; de cerámica; construcción; medicina; y el uso variado de la piedra [33].

Una reconstrucción esquemática de esta economía autóctona tan variada, mostraría la siguiente imagen: [34]

En otoño, i.e. Marzo o Abril, los pastores abandonan sus viviendas, sus núcleos habitacionales principales ubicados en la Cordillera, y los terrenos de pastoreo de verano de los niveles superiores a 4000 m, para dirigirse a los terrenos de pastoreo invernal, situados a alturas de 3000 a 3500 m.s.n.m., donde ocupan chozas y viviendas provisorias de pastores a campo abierto. Una parte de la población masculina se traslada, arriando una tropa de llamos cargados con los productos de altura (charqui, lana, cuero, textiles, quinua, hierbas, sal, grasa animal, etc.), hasta niveles ecológicos más bajos, a la zona agrícola, donde pequeños núcleos de agricultores pertenecientes a la misma comunidad, y considerados como parientes, se han ocupado durante el verano en las labores del campo, atendiendo e irrigando las terrazas y defendiendo los cultivos contra los animales del campo y los pájaros. Cuando se acerca el tiempo de la cosecha, los pastores de las alturas se les presentan para ayudarlos en estas labores y en la conservación y almacenaje de los productos agrícolas. Una parte de los productos de la alta Cordillera (y posiblemente también del Altiplano y aún de los valles orientales: coca y hierbas), se entrega para abastecer al consumo de los agricultores y pasadas las fiestas y ceremonias anexas a la cosecha, los arrieros se llevan, en cambio, una parte del producto agrícola (papas, chuño, ajo, maíz, cucurbitáceas, etc.) hacia el occidente, a niveles más bajos[35]. En los bosques del valle longitudinal se detienen por un tiempo para recolectar las frutas del algarrobo[36] y para pastorear los animales de carga, aprovechando las vainas y frutas que produce aquel árbol. Posteriormente, ya en invierno, la tropa bien alimentada cruza el desierto y la cordillera costera y visita los pescadores y recolectores de la costa. Los arrieros toman parte en la pesca, la caza de lobos marinos de cuyos cueros inflados se

---

33. Carangas y Lípez fueron dos de los reinos aymaras pre-incaicos que han desarrollado el sistema económico de la explotación vertical complementaria hasta su nivel definitiva. Estos reinos se encontraban en el altiplano boliviano, a continuación de la actual frontera de Tarapacá. Lípez contaba, a la llegada de los españoles, con unos 4000 habitantes. Los estudiosos de la etno-historia consideran, como hipotesis aceptable que ese reducido reino aymara, con su presión demografica, ha sido el centro del sistema socio-economico político desarrollado expansivamente sobre las pendientes occidentales de la Cordillera, vía la quebrada de Tarapacá, hasta alcanzar la costa del océano. Sería el ejemplo de una comunidad dinámica andina que, por medio de la formación de pequeñas colonias en todos los niveles ecológicos de explotación - y no por la conquista territorial - se encaminaba a controlar económicamente las pequeñas comunidades aisladas pre-existentes en la zona y a integrarlas en la formacion social, económica y política más amplia: cf. Lamagdalaine, 1974, p. 18, y Murra, 1975, passim.

34. Como fundamento para esta reconstrucción sirvan L. Núñez y J. Varela, 1968.

35. L. Núñez, 1972, pp. 15-16.

36. Para su uso en comida y bebida, véase Bibar, 1966, C. 8, f. 13, (1608).

componen las balsas marinas de estas costas desprovistas de madera[37], la recolección de mariscos, en la labor de la conservación del producto y en la recolección del guano blanco que era - a la par que el pescado descompuesto y la tierra salitrosa - un apreciado abono para las terrazas agrícolas. Acercándose la primavera, los arrieros se preparan para el viaje de regreso, dejando el resto de los productos de todos los niveles ecológicos superiores y llevándose en cambio, para el abastecimiento de éstos, los productos del mar y de la costa. Después de una nueva parada en los bosques del Tamarugal, ayudan nuevamente a los agricultores de la Precordillera en las labores de limpieza de canales, la preparación de las terrazas y la siembra. Dejan allí buena parte de los productos del mar y la costa y, terminada la estación de la siembra, se llevan de la Precordillera los productos agrícolas destinados al abastecimiento de los pastores cordilleranos, y de los centros andinos de la comunidad. Los pastores se encuentran todavía en los campos de pastoreo invernal, pero llegados los arrieros parten a sus lugares de origen en la alta Cordillera juntos con sus parientes y con toda la tropa de ganado, llevándose los productos originarios del campo, de la costa y del mar, como indispensable complemento de la dieta de los pastores. En los meses de verano, el ganado se encuentra en los niveles más altos de la Cordillera, hasta donde alcanza la vegetación (4800 m).

Este bosquejo parte, esquemáticamente, de 4 diferentes pisos ecológicos explotados simultáneamente por una economía comunal, en base a una distribución coordinada de la fuerza de trabajo y una complementación mutua en abastecimiento de materias primas y productos. De hecho, el esquema se desarrolla en forma más detallada y matizada: distinguiendo las diferencias en condiciones y productos de las terrazas agrícolas superiores e inferiores; con estación de caza ("Chaco") cordillerana y explotación diferenciada del Altiplano, alcanzando hasta los valles orientales subtropicales y la selva misma. El ideal de la comunidad económica y social del aymara es: por medio de un creciente número de miembros, explotar en complementariedad los más diferentes niveles en ambos lados de la Cordillera, así nos dice Murra [39].

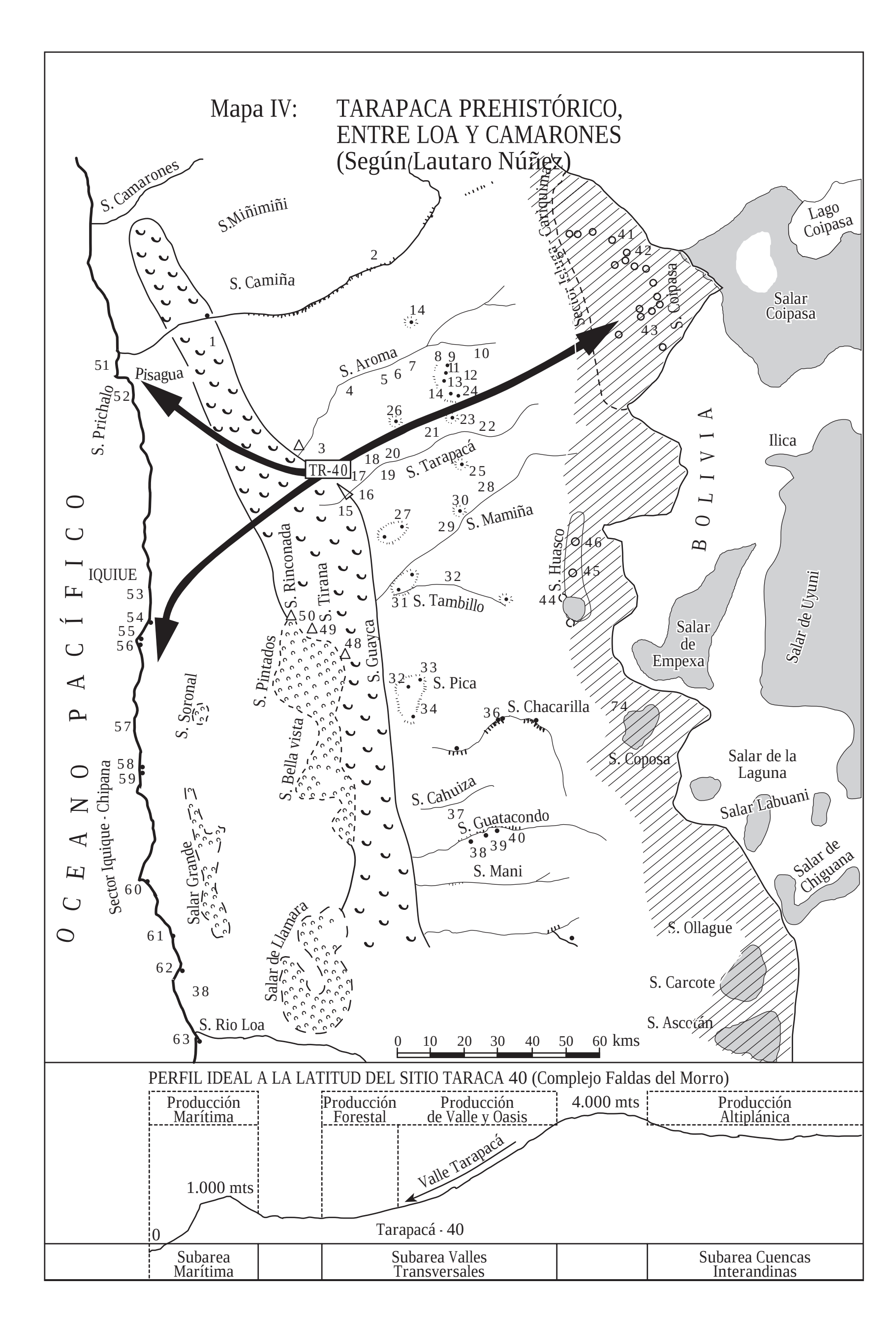
Los intereses económicos de las pequeñas comunidades tendían a extenderse a un área cada vez más extensa y, con esto, visualizamos una creciente organización social y política, como también una necesidad de crecimiento numérico de la comunidad para una mejor y más diferenciada organización de sus múltiples tareas. Indudablemente surgieron conflictos con otras etnias que pasaban por el mismo desarrollo. Así sabemos que las comunidades collas de origen altiplánico con una tecnología agropecuaria y organización económica similares de explotación vertical múltiple, lograron extender la red de sus derechos hasta conformar un verdadero archipiélago de explotaciones y núcleos poblacionales permanentes,

---

37. Cf. Bibar, ¡bid., ff. 10- 12.

38. Así se explican Romero, 1949; Keller, 1953, y Billinghurst, 1903.

39. Véase también Murra, 1975b.


Mapa IV: TARAPACA PREHISTÓRICO, ENTRE LOA Y CAMARONES (Según Lautaro Núñez)
S. Camarones
S.Miñimiñi
S. Camiña
S. Aroma
Pisagua
TR-40
S. Tarapacá
S. Mamiña
S. Tambillo
S. Prichalo
OCEANO PACÍFICO
IQUIUE
S. Rinconada
S. Tirana
S. Pintados
S. Guayca
S. Bella vista
S. Soronal
Sector Iquique - Chipana
Salar Grande
Salar de Llamara
S. Rio Loa
S. Pica
S. Chacarilla
S. Cahuiza
S. Guatacondo
S. Mani
S. Huasco
Sector Isluga - Cariquima
S. Coipasa
Lago Coipasa
Salar Coipasa
BOLIVIA
Ilica
Salar de Uyuni
Salar de Empexa
S. Coposa
Salar de la Laguna
Salar Labuani
Salar de Chiguana
S. Ollague
S. Carcote
S. Ascotán
0 10 20 30 40 50 60 kms
PERFIL IDEAL A LA LATITUD DEL SITIO TARACA 40 (Complejo Faldas del Morro)
Producción Marítima
Producción Forestal
Producción de Valle y Oasis
4.000 mts
Producción Altiplánica
Valle Tarapacá
1.000 mts
0
Tarapacá - 40
Subarea Marítima
Subarea Valles Transversales
Subarea Cuencas Interandinas

Simbología

- Agricultura de oasis y quebradas (0-200mts.)
- Pesca y caza marítima
- Economía de cazadores recolectores (2500-400nits.)
- Economía de recolectores agrícolas (800-1200nits.)
- Producción agrícola de altura (3000-4000nits.)
- Economía paleo-lacustre (3000-4000nits.)
- Salares sin habitación humana (800-1100nits.)
- Traslado del complejo "Faldas del Morro".

1. Tilivilche
2. Camiña
3. Curaña
4. Ariquilda
5. Palca
6. Calacala
7. Aroma
8. Jaiña
9.Malla
10. Chiapa
11. Sotoca
12. Saya
13. Sipiza
14. Soga
15. Caserones
16. Huarasiña
17. Tarapacá
18. Caigua
19. Quillaguasa
20. Pachica
21. Mocha
22. Sibaya
23. Usmagama
24. Chizmisa
25. Poroma-Coscaya
26. Huasquiña
27. Quipisca
28. Noasa
29. Mamiña
30. Parca
31. Tambillo
32. Jucuma
33. Pica
34. Matilla
35. Pukio Nuñez
36. Chacarilla
37. Cahuiza
38. Tamentica
39. Tiquina
40. Huatacondo
41. Isluga
42. Escapiña
43. Cariquima
44. Huasco
45. Collagagua
46. Peña Blanca
47. Coposa
48. Guayca
49. La Tirana
50. Rinconada
51. Punta Pichalo
52. Junín
53. Iquique
54. Bajo Molle
55. Punta Gruesa
56. Palo de Buque
57. Caramucho
58. Patillo
59. Cañamo
60. Punta de Lobos
61. Huanillos
62. Chipana
63. Caleta Huelén

diseminándose estas "islas collas" por todas las quebradas desde el altiplano hasta la costa. El centro de las comunidades collas (o aymaras) siempre se ubicaba en el Altiplano, con que estos "reinos"[40] podían extender sus intereses también hacia el lado oriental de la Cordillera con sus valles húmedos y de abundante vegetación subtropical y tropical. Por su ubicación más central y su mejor acceso a un mayor número de nichos ecológicos distintos y el recurso de su gran movilidad geográfica y organizativa, los pueblos altiplánicos eclipsaron las tribus locales de Tarapacá. No así a los Changos que a pesar de una permanente relación de intercambio y de presencia continua de los collas, supieron guardar su idioma y sus costumbres culturales propias. Los más famosos reinos aymaras que el Inca encontró en la segunda mitad del siglo XV eran los de Lupaca, al sur del Titicaca, los Carangas, a la altura de Arica, y los Lipez, a la altura del río Loa[41].

De la comunidad de Cariquima existen gran número de incógnitas: no sabemos la extensión geográfica sobre la que se desarrollaba su influencia, ni cuál fue su centro de referencia. Tampoco sabemos exactamente su antigüedad, ya que el pueblo actual fue reconstruido en la época colonial tardía y según un plano arquitectónico español. No es probable que como marka o pueblo central, Cariquima haya sido independiente de otra estructura política y económica más amplia. Sabemos que los constructores del pueblo colonial actual se guiaron por consejeros autóctonos del pueblo santuario de Yunguyo, ubicado a la orilla del Titicaca, y que el pueblo santuario de Sabaya para los Cariquima significa un centro de referencia religioso. Sabemos también, a ciencia cierta, por la presencia de una red de cementerios, apachetas, pictografías rupestres y otros restos prehistóricos[42], que a la llegada de los españoles existía desde hace muchos siglos una migración estacional entre la costa (desde Pisagua hasta Palo de Buque y Caramucho, a 60 km al sur de Iquique) y Cariquima, migración que transitaba a través de la quebrada de Tarapacá (y probablemente también por la de Aroma). El mapa de L. Nuñez representa la geografía política y económica pre-incaica[43] (ver página 119). Una estructura similar de lineación Este-Oeste encontramos también en el sector Tacna-Arica, orientado precisamente al centro altiplánico del reino de Lupaca[44] y en la región de San Pedro de Atacama, abarcando desde la costa al sur del río Loa hasta el noroeste argentino[45] y el sur de Bolivia, llegando hasta los valles subtropicales, y orientado todo al centro del reino de Lipez.

---

40. Cf. J. Murra, quien desarrolló esta teoría en base a datos etnohistóricos y arqueológicos, esp. en sus trabajos de 1970, 1975a, 1975b y 1976.
41. Cf. J. Santa Cruz, 1913, quien menciona las relaciones existentes entre Uros y Aymaras en Tacna, Arica, Pisagua, Iquique, El Loa y Cobija (1913 : 43); cf. también Philippi, (1857) 1948, p. 208, quien pudo observar la persistencia de estas relaciones.
42. Cf. L. Núñez, 1976, pp. 193-195.
43. Cf. Ibid., p. 183 s.
44. Cf. Rivera, 1975, p. 23, que trae un mapa; id, 1976, pp. 71-82; Golte, 1973, p. 28, con interesante paradigma: "Lupaqa, Nützung der Andinen oekologischen Zonen durch eineethnische Einheit"; cf. también Flores, 1973, pp. 195-201.
45. Cf. Philippi, o.c., p. 208.

Volviendo a la quebrada de Tarapacá y examinando las fuentes protohistóricas eclesiásticas y judiciales, podemos entrever algo más del mapa político pre-colombino y pre-incaico del sector. La política toledina de reducir los indios fracasó aquí virtualmente y esto tuvo por consecuencia que en Tarapacá el sistema de parroquias sigue la conformación de las markas originales o cabeceras de las etnias. De este modo los anexos o vice-parroquias coinciden con las principales islas de dos o tres pequeños archipiélagos verticales, entremezclados. Los archivos judiciales permiten agregar algunos detalles a este mapa (ver página 119). Las cabeceras de la quebrada fueron: Tarapacá, ubicado muy cerca del actual pueblo de ese nombre (cf. E. Muñoz, 1974 : 8), y Sibaya, y más al oriente, Cariquima, aunque este último pareciera ser solamente un subcentro de una etnia más grande y concentrada más al este. Analizando este mapa, vemos que Sibaya, etnia de agricultores con su marka central a una altura de 2680 m.s.n.m., dispone de recursos en los siguientes niveles ecológicos:

(Costa	: 0 m)
(Pampa Yluga	: 1000 m)
Pachica	1600 m
Guasquiña	1900 m
Limacziña	2500 m
Sibaya	2680 m
Usmagama	2800 m
Sipisa	3000 m
Sotoca	3100 m
Paguanta	
(con siembras y minas de cobre)	3300 m
(Cultane:en pleito	3900 m)
(Colchane	4100 m)
(Chungara	4250 m)

Por su parte, los Tarapacá disponían de recursos en los siguientes niveles ecológicos:

Iquique	0 m
Pampa Yluga	1000 m
Guarasiña	1350 m
Tarapacá	1410 m
Laonsana	1700 m
Guaviña	2400 m
Mamiña	2800 m
Coscaya y Parca	2900 m
Noasa	3000 m
Macaya	3700 m
(Lirima	4000 m)

Cariquima dispone solamente de recursos propios en: los *ayllus* al lado oriente de la divisoria de aguas, y además de los pastos de Chuzmisa (3500 m), y de ciertas partes en las quebradas de Aroma y Camiña, y en los altos de Sibaya (Ycata, 3000 m); Cultane (3900 m); Llacho (4000 m); y posiblemente también en Colchane (4100 m) y Lirima (4000 m). Es un pueblo de pastores que, sin embargo, llegaba con sus recuas hasta la costa -según consta de datos arqueológicos y proto-históricos - en busca de complementación de su dieta, y posiblemente como mercaderes de trueque, que intercomunicaban los *ayllus* de agricultores[46].

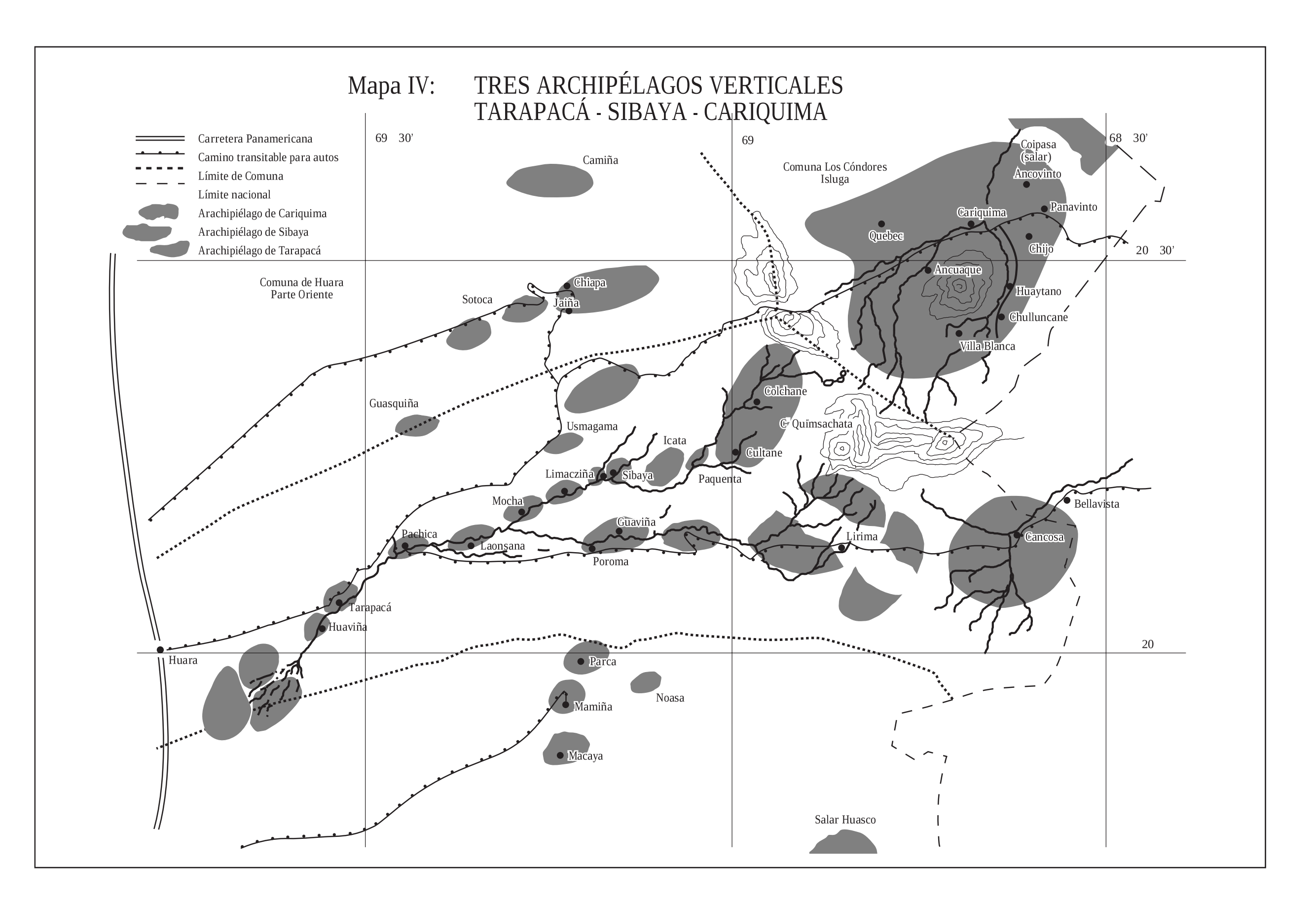
Cierto es también que la densidad de la población, en los tiempos prehispánicos, nunca fue muy alta.

Referente a la organización social de estas comunidades aymaras, solamente podemos suponer que ésta era más o menos similar al ejemplo básico de la organización de los reinos aymaras, conocidos por las "visitas" hechas por la administración colonial temprana[47]. Esto significa una bipartición de la comunidad en dos sayas: *arajsaya y manqhasaya*, encabezadas cada una por un *kuraka* o cacique. Cada *saya* comprendía una serie de *ayllus*, o grupos de parentesco extenso, con sus viviendas y tierras de pastoreo propios. La división bipartita de la comunidad se prolongaba desde el área cordillerana (zona de pastoreo, centro y origen de la comunidad) hasta la Precordillera, de tal modo que cada *ayllu* de *arajsaya* poseía su *ayllu* pareja en la zona de agricultura, con el que intercambiaba sus productos - en forma preferencial y mayoritaria - estableciendo también relaciones de 'parentesco político' por matrimonio inter-*ayllus*, para afianzar las relaciones sociales y económicas. De este modo, el *arajsaya* (la parcialidad o mitad de arriba) comprendía *ayllus* cordilleranos y precordilleranos, y el *manqhasaya* (la parcialidad de abajo) igualmente comprendía *ayllus* en todos los niveles ecológicos; de manera que 'arriba' y 'abajo' no debe entenderse en el sentido de alturas geográficas. El *kuraka* de cada *saya*, que siempre era originario de los *ayllus* cordilleranos, tenía autoridad en todos los *ayllus* en su saya, tanto en los *ayllus* pastoriles como en los agrícolas. De los dos *kurakas*, aquél de *arajsaya* citaba para reuniones y gozaba de precedencia sobre el otro; en las ceremonias, éste se sentaba a la izquierda y aquél a la derecha. Su autoridad era normada por las costumbres vigiladas por los ancianos; cada *ayllu* tenia por lo menos su propio hilacata. La autoridad del *kuraka* y del *hilacata* se orientaba especialmente a la coordinación y organización del trabajo, a la distribución de recursos y tierras, a cuidar el cumplimiento de las tradiciones y costumbres, y a oficiar ceremonias religioso-sociales; autoridad de carácter claramente paternalista, se les consideraba como jefe de una familia extensa y se les llamaba tata, i.e. padre. Su autoridad y alto rango, sin embargo, no les daba el poder de tomar decisiones

---

46. La forma de interrelación de los pueblos pastores y arrieros con los agricultores, la describe con un ejemplo de Antobamba, Juan de Dios Concha, 1975.

47. Isluga y Cariquima parecen haber formado parte del reino de Carangas, conquistado al principio del siglo XV por los Incas (cf. Informe de P. Núñez, 1974). La orientación ideológica-mitológica de estas dos comunidades hacia Carangas (especialmente al cerro Sajama) subsiste hasta hoy, para confirmar esta hipótesis.


Mapa IV: TRES ARCHIPÉLAGOS VERTICALES
TARAPACÁ - SIBAYA - CARIQUIMA
Carretera Panamericana
Camino transitable para autos
Límite de Comuna
Límite nacional
Arachipiélago de Cariquima
Arachipiélago de Sibaya
Arachipiélago de Tarapacá
69 30'
69
68 30'
20 30'
20
Camiña
Comuna Los Cóndores
Isluga
Coipasa
(salar)
Ancovinto
Panavinto
Cariquima
Quebec
Chijo
Ancuaque
Huaytano
Chulluncane
Villa Blanca
Comuna de Huara
Parte Oriente
Sotoca
Chiapa
Jaiña
Colchane
Cº Quimsachata
Guasquiña
Usmagama
Icata
Cultane
Limacziña
Sibaya
Paquenta
Mocha
Bellavista
Guaviña
Pachica
Laonsana
Lirima
Cancosa
Poroma
Tarapacá
Huaviña
Huara
Parca
Noasa
Mamiña
Macaya
Salar Huasco

autónomas o definir sanciones. Todo lo contrario de la jerarquía incaica, en que la autoridad imperial y a nivel de la comunidad, el *kuraka* respaldado por el Inca -, tenía estas prerrogativas. Igualmente contrario a la sociedad incaica, se desconocía en los reinos aymaras el gobierno monárquico (de una sola persona gobernante) y la jurisdicción de un territorio contínuo y cerrado. Los *kurakas* ejercían autoridad no sobre un territorio - como sucedió en el pensamiento romano y feudal - sino sobre *ayllus* asociados, su fuerza de trabajo y recursos colectivos. De esta manera, geográficamente, sus competencias podían estar muy entremezcladas. Las consecuencias de ello acarrearon los pleitos de los siglos XVIII y XIX sobre derechos de yerbaje en Lirima, Cariquima e Isluga, en que los caciques de Tarapacá, Mocha e Isluga contendieron contra los de Llica y Sabaya (Larraín, 1974c : 138).

Las tierras de agricultura y de pastoreo pertenecientes al *ayllu* c.q. a la comunidad, eran asignadas año tras año en usufructo a las diferentes familias según la necesidad y capacidad de trabajo de cada una. Esta asignación de las tierras, y además de las tareas comunitarias dentro de la organización del trabajo, se realizaba por estas autoridades, o bajo la supervisión de las mismas.

Los restos de esta organización social - *kuraka, hilacata, ayllus y sayas* - persisten hasta hoy día en la región de Cariquima; también las relaciones entre la población de la Cordillera y la Precordillera adyacente y los restos de un mecanismo autónomo de redistribución de las tierras de explotación, basado en un combate ritual. Aunque las funciones originales autóctonas se hallan completamente erosionadas por los funcionarios del gobierno dominante externo y en este momento no significan más que supervivencias religiosas y folklóricas, y aunque también los demás elementos anteriormente mencionados subsisten en forma completamente fosilizada, nos podemos orientar por su supervivencia misma, en la labor de la reconstrucción de la estructura social de la comunidad de Cariquima en tiempos prehispánicos.

La capacidad organizativa de los Incas desplegada en territorio aymara, ha sido comparada con aquélla de los antiguos romanos, durante y después de la conquista de Grecia, precisando que los griegos aportaban un caudal de cultura del espíritu, mientras que los aymaras ofrecían una economía sana, una tecnología adecuada y una organización social (militar y legislativa) firme y elástica[48].

---

48. Cf. Montaño, 1972, p. 48.

3.1.3. EL PERIODO INCAICO

3.1.3.1. La estructura económica del incanato

La dominación incaica en la región aymara comenzó bajo el reinado de Tupac Inca Yupanqui (1471-1493) y duró aproximadamente 50 años[49]. Sin describir detalladamente la organización económica y administrativa del incario, cabe mencionar aquí que bajo el imperio hubo una mejoría muy notoria en la infra-estructura. Se construyó un sistema de correos y caminos de norte a sur, que en Tarapacá conoció un camino costero y otro cordillerano[50]. Hubo un intercambio de bienes y servicios más voluminosos[51], en particular por los caminos de norte a sur (en adición al tradicional intercambio este-oeste), lo cual dejó una base más amplia a la economía de reserva y complementación pre-existente y a la vez centralizaba a favor de la administración imperial los excedentes económicos[52] y las reservas de fuerza laboral disponibles. La concentración de riqueza en el centro imperial fue moderada, si consideramos que oro y plata no tenían un valor económico, sino ceremonial; sucedió sin menoscabar la economía de subsistencia de *ayllus* y comunidades dentro de] antiguo sistema de autarquía existente en los reinos aymaras, sino fue más bien el efecto de una política de creación de mayores excedentes por lo que la administración incaica estimuló y organizó la construcción de nuevas terrazas para cultivos[53] y de canales de riego, además de introducir gran número de nuevas variedades útiles de los cultivos tradicionales. El intercambio de semillas procedentes de diferentes regiones es, hasta hoy día, una costumbre ceremonial que procede de una experiencia tecnológica prehispánica. De las grandes obras del Inca en Tarapacá mencionaremos, aparte de los caminos reales del Inca, un gran canal de riego que traía el agua desde la quebrada a la Pampa del Tamarugal y cuyos restos se observan solamente en fotografías aéreas[54]. La carta del Factor de Potosí (A.D. 1581), menciona una obra de riego gigantesca en Tarapacá, que por la invasión española[55]quedó inconclusa y que, una vez terminada,

---

49. Cf. Rowe, 1947, pp. 205-208; cf. también sobre esta materia los Cronistas: Cieza (L. 2, C. 55-56) y Sarmiento (C. 50). Santillán (1553) 1968, p. 104, relata de las hazañas del conquistador Yupanqui: "Envió sus capitanes y gente a las provincias de Chile y por ellos sujetó hasta el rio Cachapoal. Descubrieron muchos asientos de minas, sacaron mucha cantidad de oro de ellas, hicieron caminos y sacaron acequias y pusieron toda la pulicía que hoy hay en los indios de Chile".

50. Los caminos del Inca en la zona son hasta hoy día visibles y en parte transitados. Para su trazado, véase Cañas Pinochet 1884, p. 135, y Bermúdez, MS 1972. Magallanes, en su obra de 1912, da más información sobre su construcción y trazado.

51. En especial, aumentó el intercambio de bienes y servicios honoríficos (que nosotros llamaríamos 'de lujo) y con ello el intercambio cultura], lo cual dio un aspecto cosmopolita al Cuzco y a todos los centros secundarios del imperio.

52. Cf. N. Wachtel, 1971, pp. 108-122.

53: Las terrazas conocidas, más antiguas de la región, son del siglo XIII (cf. informe de P. Núñez, 1974).

54. CF. Mapa de Luiz Velozo, 1974, p 107.

según el mismo, permitiría "poblar dos o tres pueblos de españoles y reducir los indios". La tecnología y las actividades de minería y metalurgia tuvieron gran desarrollo y diversificación bajo el Inca, también en nuestra zona de interés[56].

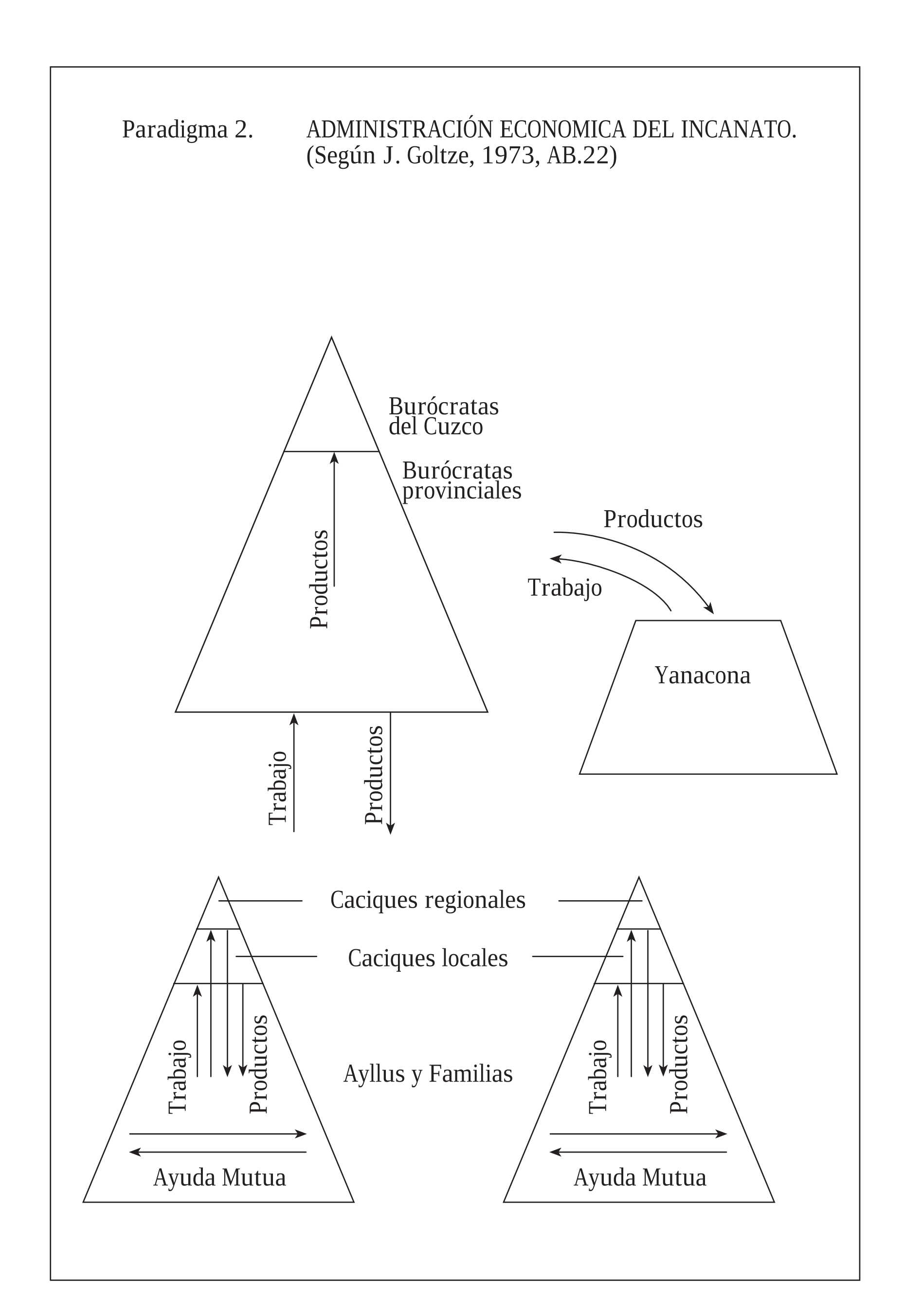
La administración imperial de la economía consistía en primera instancia en una acertada distribución de la fuerza de trabajo: !) según las necesidades de la economía de subsistencia de cada familia, *ayllu* y comunidad (marka): 2) según las exigencias de la hacienda pública, asegurando la mantención del aparato burocrático, militar y religioso, incluso el yanaconato y las reservas tradicionalmente acumuladas para los años de escasa cosecha. La prestación de trabajo para los caciques locales y regionales y para el Inca, y la asignación de productos por parte de estas autoridades (comida, bebida, lana, vestimenta, etc., a los mitayos o, en caso de necesidad aguda, a todo el pueblo) eran concebidas en un marco de relaciones de 'parentesco' y según el principio de reciprocidad y ayuda mutua. El tributo laboral a favor de la comunidad, del culto local o imperial,.y del Inca, se concebía como aporte de cada cual para 'su familia'. La relación de parentesco que a nivel de *ayllu* y aún de saya y marka podría ser realmente de sangre, era, a niveles más amplios de reinos regionales y del imperio, un parentesco político y mitológico, no biológico pero sí real según la concepción y la ética vigentes. Esta idea de parentesco altamente valorizada aseguraba la cohesión del sistema social y el buen funcionamiento del sistema económico del Inca y su administración redistributiva, tanto en su aspecto del tributo laboral como de la asignación de productos. Un diagrama, según el ejemplo de J. Golte, explica los flujos económicos del sistema incaico (Esq. 2).

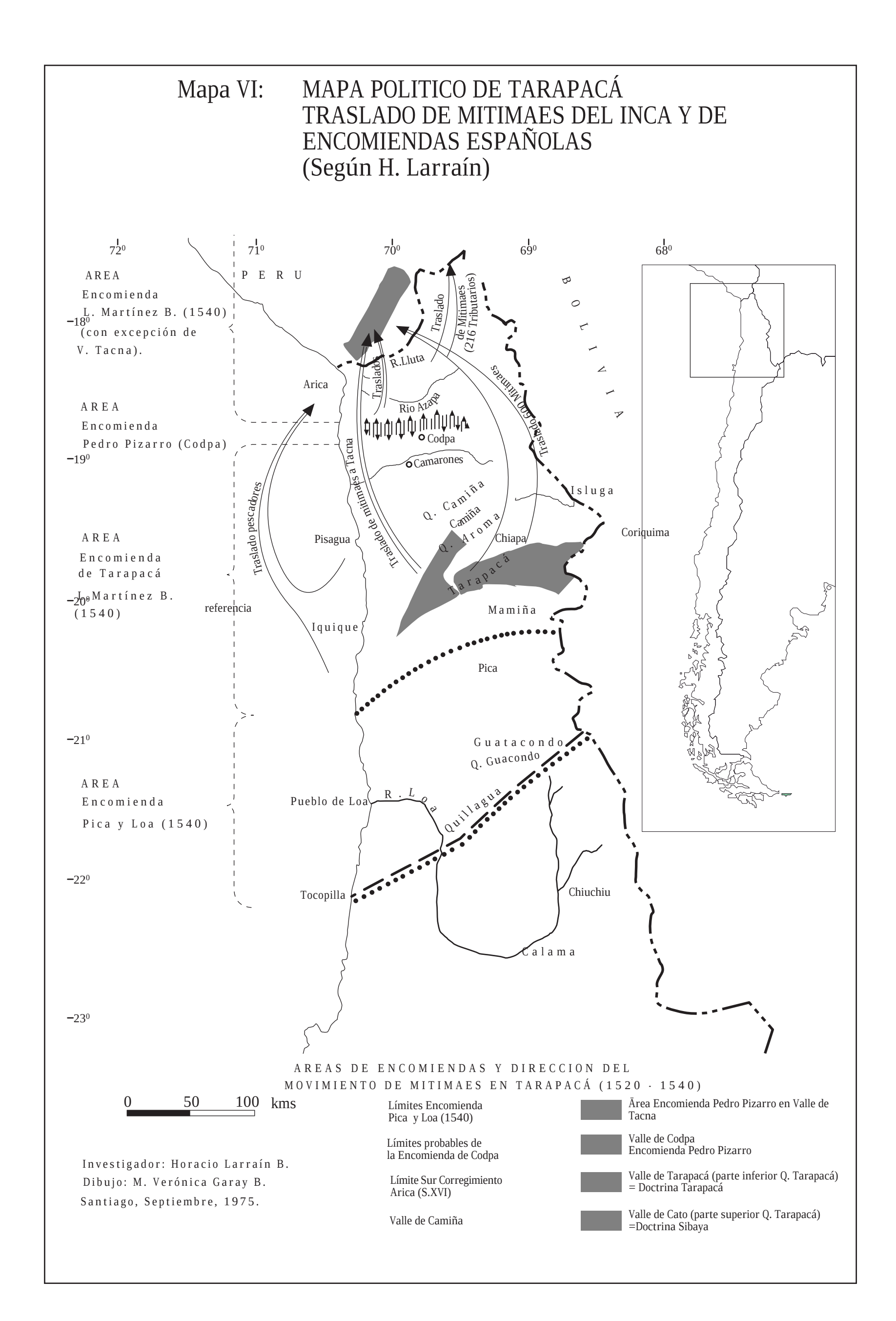
Wachtel (1971 : 132 s.) señala claramente la evolución política y social del incanato que la conquista interrumpió abruptamente. El aparato administrativo, junto con la organización militar y económica, se ampliaba; el número de funcionarios y de otros grupos sociales (yanacona, *aclla, mitimaes*) aumentaba la función de los kurakas, aunque controlados por los huaman, adquirió nuevas tareas y más importancia. Los yanacona crecían enormemente en número. Había yanas de mucho prestigio y poder con altos cargos administrativos y laborales (villar, 1966 : 62). No parece completa la interpretación de la mayoría de los autores (salvo Rivas Agüero, Baudin y Villar) que sostienen la condición de siervos simplemente de los yanaconas. Más bien era un grupo social en ascenso de gran capacidad técnica, altamente productivo, y por lo tanto prestigioso, aunque sometido al control y la dirección inmediata de los gobernantes; dejaban de pertenecer a la comunidad de su origen y, jurídicamente, podían llegar a integrar la nobleza de privilegio (Villar, 1966: 90).

---

55. " ... y el Inca pretendió echarle¡ rio Mauri, que es en la cordillera, al valle del Algarroba] (=Tamarugal) que es junto a Tarapacá/ y cinco leguas del cerro que llaman asino donde labró el Inca ... / ... y este rio intento el Inca echarlo/ al algarroba] dicho y pana ello rompió siete lenguas de tierra y lo dejó como entraron los españoles en la tierra y faltará por romper un cuarto de lengua de la cordillera..." (Juan Lozano Machuca, 1581).

56. Cf. G. Petersen, 1970, quien menciona las minas de Oruro, Porco y Turco en el altiplano, y Camarones, Huantajaya y Quillagua en tierras bajas de Tarapacá


Paradigma 2. ADMINISTRACIÓN ECONOMICA DEL INCANATO.
(Según J. Goltze, 1973, AB.22)
Burócratas
del Cuzco
Burócratas
provinciales
Productos
Productos
Trabajo
Yanacona
Trabajo
Productos
Caciques regionales
Caciques locales
Trabajo
Productos
Ayllus y Familias
Trabajo
Productos
Ayuda Mutua
Ayuda Mutua


Mapa VI: MAPA POLITICO DE TARAPACÁ
TRASLADO DE MITIMAES DEL INCA Y DE ENCOMIENDAS ESPAÑOLAS
(Según H. Larraín)
72⁰
71⁰
70⁰
69⁰
68⁰
AREA Encomienda L. Martínez B. (1540) (con excepción de V. Tacna).
P E R U
B O L I V I A
−18⁰
Traslado
Traslado de Mitimaes (216 Tributarios)
R.Lluta
Arica
Traslado 600 Mitimaes
Rio Azapa
Codpa
Camarones
AREA Encomienda Pedro Pizarro (Codpa)
−19⁰
Traslado pescadores
Traslado de mitimaes a Tacna
Q. Camiña
Camiña
Q. Aroma
Chiapa
Isluga
Coriquima
Pisagua
Tarapacá
AREA Encomienda de Tarapacá L. Martínez B. (1540)
−20⁰
referencia
Iquique
Mamiña
Pica
−21⁰
Guatacondo
Q. Guacondo
AREA Encomienda Pica y Loa (1540)
Pueblo de Loa
R. Loa
Quillagua
−22⁰
Tocopilla
Chiuchiu
Calama
−23⁰
AREAS DE ENCOMIENDAS Y DIRECCION DEL MOVIMIENTO DE MITIMAES EN TARAPACÁ (1520 - 1540)
0 50 100 kms
Límites Encomienda Pica y Loa (1540)
Límites probables de la Encomienda de Codpa
Límite Sur Corregimiento Arica (S.XVI)
Valle de Camiña
Área Encomienda Pedro Pizarro en Valle de Tacna
Valle de Codpa Encomienda Pedro Pizarro
Valle de Tarapacá (parte inferior Q. Tarapacá) = Doctrina Tarapacá
Valle de Cato (parte superior Q. Tarapacá) =Doctrina Sibaya
Investigador: Horacio Larraín B.
Dibujo: M. Verónica Garay B.
Santiago, Septiembre, 1975.

El planteamiento de esclavitud carece de base documental (villar, 1966 :56).En el contexto de la organización de la fuerza laboral, por razones económicas, pero a veces también políticas de pacificación, etc., fueron trasladados grandes contingentes de comuneros (hatunruna), en forma temporal o estacional (mitayos) o permanente (Cf. Baudin, 1972 : 259-264; Rowe, 1947 : 269273). Así sabemos que en las últimas décadas del incario, desde la desembocadura de Tarapacá y del valle de Cato, que forma la parte alta de la quebrada de Tarapacá, fueron trasladados 640 mitimaes (aproximadamente 2797 personas) a los valles peruanos de Sama, Locumba y Tacna, así como también un número inferior pero no conocido con precisión de pescadores changos desde el litoral de Tarapacá a la costa de Arica, como lo indica el mapa (LarraIn, 1975 : 296)[57]. De la investigación de LarraIn (1975), Podemos concluir que, después de estos traslados de mitimaes, quedaban en Tarapacá unos 3900 habitantes que, con unos 800 habitantes de la región de Pica y unos 600-700 pescadores changos, habrán formado un total de aproximadamente 5400 indios[58].

3.1.3.2. Estructura política del incanato

El Inca Yupanqui incorporó la región aymara no solamente a una economía imperial, sino, en primera instancia, a la organización política del imperio. La expansión incaica en la actual provincia de Tarapacá aprovechaba para afirmarse el sistema económico de la verticalidad y controlaba precisamente las antiguas relaciones de intercambio este-oeste, que los reinos aymaras habían construido[59]. Sin remover de sus puestos y su grada administrativo a los kurakas aymaras, les agregó un administrador imperial, *T'oqrikoq*, que controlaba toda una provincia (guaman) - más una expresión demo-económica que una circunscripción geográfica - con mucho poder administrativo ordinario, militar y judicial[60]. Su título *guaman*, i.e. halcón, responde a la psicología autocrática de los Incas. Aunque no hay datos históricos sobre la presencia de un *T'oqrikoq* en Tarapacá, se justifica pensar en que la posterior encomienda de L. Martinez (1540) en nuestra zona de investigación, correspondía a una provincia incaica (ver mapa 3), según una norma que el conquistador seguía para las primeras circunscripciones de encomiendas (Cf. Guillén, 1962 : 170).

Según la disponibilidad de aguas y tierras cultivables excedentarias, se designaron tierras del Inca y del Sol que los comuneros (hatunruna) habían de explotar colectivamente y cuyo producto era para la administración y el culto imperiales. Este tributo laboral llamado 'faenas' no rompía con el sistema vigente anteriormente de trabajos colectivos para el interés común y para el cacique; en las

---

57. Este traslado pudo obedecer a una política de incremento de la producción de los valles y costa más cercanas a los centros poblados de importancia en la región del Titicaca.

58. Cf. Larraín, 1975, p. 295 ss. Según 0. Bermúdez, historiador, había en la antigua provincia de Tarapacá, a la llegada del conquistador Pedro de Valdivia, unos 6000 indios, repartidos sobre unos 200 ayllus (MS 1972).

59. Cf. A. Llagostera, 1976a y 1976b.

60. Para sus facultades y obligaciones, ver Guillén, 1962, pp. 173-189.

nuevas condiciones sus resultados alcanzaban, más allá del reino aymara, hasta el nivel imperial. La mita - en la medida que hubiera disponibilidad de fuerza laboral excedentaria - era otro servicio laboral, que además de los kurakas locales y regionales, pedía el Inca y su *T'oqrikoq* para obras de construcción de almacenes, caminos, terrazas para cultivos, canales de riego, puentes, etc., para la milicia y el correo imperial (chasqui): para labores de pesca y mina, de pastoreo y textiles; todo según la disponibilidad de la población y la disponibilidad de recursos. La presencia incaica en nuestro sector de investigación quedó comprobada por varias excavaciones arqueológicas[61]. Se procuraba combinar el interés del Inca con aquél de la comunidad y la región, y se vio un verdadero proceso de desarrollo regional aún si no fuera más que por las obras de infraestructura y de andenerías nuevas. Las obras de envergadura podían contar para su mejor realización con técnicos imperiales ('yanaconas expertos') y podemos suponer un intercambio de técnicas regionales y su divulgación por la vía demostrativa, tanto en tecnología ganadera y agrícola como de construcción, minería y metalurgia. Las cuotas de tierras, recursos y trabajos reservados para el Inca, eran materia de acuerdo entre éste y el cacique regional, responsable local, y no una imposición arbitraria. Según Baudin (1972 : 352), el Inca solicitaba lo razonable, pero era imposible para el kuraka negárselo[62]. Por otra parte, el Inca aseguraba al pueblo la satisfacción de todas sus necesidades, aún en tiempo de mala cosecha; alimentaba y vestía sus mitayos; y los trabajos de faena tenían carácter festivo (Cf. Rowe, 1947 : 265 s.).

Bajo el incario el kuraka estaba encargado de la organización y la distribución de las cuotas de tributo laboral. Los *camayoc* eran empleados administrativos que mantenían la contabilidad y el control del trabajo y del producto a nombre de la autoridad central en la provincia, pero el kuraka también tenía sus propios camayoc que lo asistían en la contabilidad. Un sistema de regalos de prestigio entre kuraka e Inca aseguraba la cohesión del aspecto administrativo, y en particular sus dos segmentos: la parte imperial y las autoridades autóctonas locales y regionales.

Sabemos que la legislación imperial estaba firmemente cimentada en la ética, resumida en *'ama llulla, ama suwa, ama qhella'* (no seas mentiroso, no seas ladrón, no seas flojo) (Cf. L. Nuñez A., 1962; F. Reinaga, 1970 : 81). Se agregan a estas normas, otras dos: "El que no trabaja, no come", y "De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad" (Reinaga, 1970 : 81). El otro fundamento ideológico de la autoridad incaica lo encontramos en la ascendencia divina del Inca. Es justificado hablar de justicia de clase, ya que un mismo crimen, o desobediencia, cometido por un miembro de una clase privilegiada o por un alto funcionarioo, era castigado mucho más severamente que cuando se trataba de un simple hatunruna (Cf. Rowe, 1947: 271-272).

---

61. Sobre los pueblos fortificados o pucará, véase Nichols, 1929; sobre el tambo incaico de Collacagua, consúltese Niemeyer, 1962, quien da también interesantes informaciones arqueológicas sobre la presencia incaica en Camarones (1963); E. Hardoy, 1973, pp. 502-509, describe las fortificaciones incaicas en Atacama.

62. La leyenda negra de origen colonial presenta el régimen del Inca como tiránico; véase al respecto Cobo (BAE 92, 13 l), y Nadaillac, 1885, pp. 439-442.

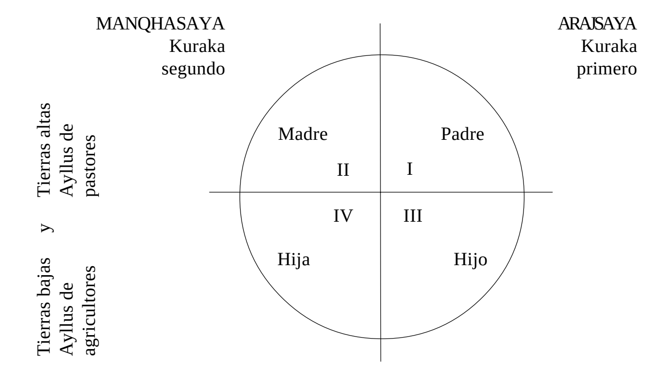
En muchas oportunidades han sido descritas tanto la severidad de los castigos como la honradez y laboriosidad del pueblo en tiempos prehispánicos [63].

Algunas etnias pueden haber sido conquistadas a mano armada y las rebeliones, como aquélla de los Lupaqa, cruelmente reprimidas, pero nada de eso era comparable con la crueldad y los efectos destructivos de la conquista española. Más bien tenemos que estar alertas por la influencia de una leyenda negra sobre el Imperio Inca, iniciada por los cronistas españoles que relatan la historia Inca acentuando sus crueldades, exagerando el peso del tributo y la inclemencia de la justicia imperial "para liberar la conciencia que les acusa (a los mismos conquistadores españoles) de usurpación y violencia, haciendo resaltar lo que a su vez tuvo de usurpadora y violenta la ocupación incaica del Tawantinsuyu [64].

Si bien el sistema tributario tenía un fin de concentración de recursos y riquezas a favor del poder central, el tributo del Inca era menos pesado, nunca corrosivo para la economía local y, en cambio, reinvertido en parte en obras de infraestructura económica regional. El modo de cobrar el tributo era siempre de acuerdo a los principios éticos y culturales andinos, es decir: en base a las relaciones

Esquema 3:

CUADRIPARTICION SOCIO-POLITICA DE LA COMUNIDAD ANDINA BASADA EN LA ECOLOGIA Y LA COSMOVISION ANDINA



63. Cf. Cieza (1553), 1975, pp. 39-41; 79; 82. También Guaman Poma (ed. 1936, pp. 182-193); Pachacuti (ed. BAE, T. 209, 1968, p. 295). Jesuita anónimo (ed. BAE, T. 209, 1968, pp. 177-18O), Cabo (ed. BAE, T. 92, 1964, pp. 116-118).

64. Cf. Esteve Barba, 1968, p. vi¡. Rowe, en la misma línea, caracteriza el régimen del Inca como un "qualified despotism deriving its power... from the military force which he controlled" (1947, p. 273), y agrega que la política paternalista del Inca de asegurar siempre el bienestar de sus súbditos, era "nothing but enlighted self-interest" (¡bid., p. 273). Otros autores, como Baudin, tratan de romper con esta visión, desbarajando la influencia de la leyenda negra.

familiares, reales o políticas (mitológicas) y según el principio de reciprocidad y siempre asegurando las necesidades del tributario. La autocracia incaica era un elemento político nuevo para la tradición aymara, pero ello no justifica una calificación de 'esclavista-paternalista' como lo hacen Guillén (1962: 255) y otros.

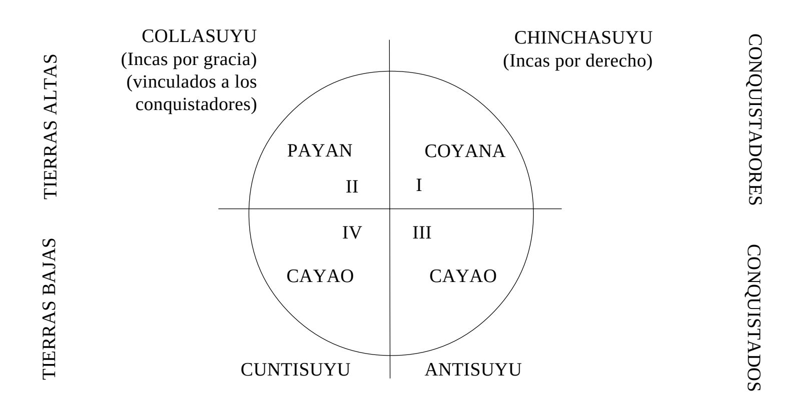
El principio de organización socio-política aymara, y en particular de la región de Tarapacá, era la doble bipartición: dos sayas, a su vez divididas en ayllus de pastores (de la Cordillera) y ayllus de agricultores (de los valles), en que arajsaya, la parcialidad de arriba, se relacionaba con manqhasaya, la parcialidad de abajo, como hombre a mujer, es decir, en ayuda mutua de equilibrio tenso, de dos elementos complementarios pero opuestos, y en relación de interacción recíproca, fértil y provechosa, prevaleciendo siempre arajsaya como primus inter pares. Además de la preeminencia de prestigio y poder de los ayllus de tierras altas - sea de arajsaya, sea de manqhasaya - sobre aquéllos de los valles. Esta cuadripartición socio-política y territorial de la comunidad andina (ver Esquema 3), se refleja en la concepción de la familia, nuclear y extensa, de la economía, la arquitectura, y constituye un paradigma básico de la cosmovisión andina, que resalta en todos los rituales y costumbres, como lo explicó Tristan Platt (1976 : 15), siendo válido para el hombre aymara y el quechua.

Pero el Cuzco, tanto en su arquitectura urbana como en su estructura socio-política, conocía, además, el principio de la tripartición, basada en las categorías de Collana, Payan y Cayao, categorías de interés fundamental en la ideología política de los capacuna. Collana corresponde al grupo de los gobernantes, el grupo de excelencia y prestigio; a nivel imperial Collana era el grupo de los Incas y estaba vinculado al Chinchasuyu. Payan corresponde al grupo vinculado al anterior por ascendencia paterna solamente, siendo su ascendencia materna de carácter Cayao. Los Payan funcionan como los representantes de los gobernantes con prestigio de nobleza adquirida o derivada; en el Tawantinsuyu era el grupo de descendencia del Inca y de las mujeres de pueblos conquistados; grupo vinculado al Collasuyu. Finalmente, el Cayao, o los ayllus de los conquistados, no Incas, no-gobernantes y vinculados al Antisuyu y al Cuntisuyu[65]. Estas categorías tripartitas de origen incaico se combinan con las de la cuadripartición andina general, como se indica en el Esquema 4.

65. Cf. Zuidema, 1964, p. 101; 1965, p. 2; MS 1972. Cf. también el Mapa Mundi de los Incas según Guaman Poma y su interpretación (Wachtel, 1973, p. 175 os.)

Esquema 4:

TAWANTINSUYU Y LA IDEOLOGIA POLITICA DE LOS CAPACUNA



Lo interesante es que los registros parroquiales del Tarapacá colonial mencionan los ayllu Collana, que son varios y que no indican un nombre propio del ayllu, como se ha pensado, sino una indicación de su categoría (e.g. ayllu principal o ayllu central). Podemos considerar esta supervivencia como el efecto de una real presencia de la administración incaica en la región, la que tenía sus puntos de apoyo en el pueblo de Tarapacá (ayllu Collana de Tarapacá) y en Sibaya (ayllu Collana de Sibaya)[66]. Los españoles, posteriormente, crearon allí mismo la sede de sus doctrinas y los centros administrativos locales. Probablemente, la doctrina de Pica y Camiña tuvieron origen similar, aunque el pueblo de Camiña fue reconstruido de acuerdo al modelo español. Por lo demás, sabemos los nombres de muchos kurakas de la zona, al momento de la conquista[67].

La quinque- y decempartición, que en el pensamiento del Inca tuvo más bien un interés administrativo, no se observa más como principio estructural en el Tarapacá histórico.

---

66. En el mismo sector aparecen en la comunidad de Guaviña y en la de Laonsana, un ayllu Collana. En Isluga persiste hasta hoy día un ayllu Collana que, paradojalmente, pertenece a manqhasaya. Esto hace pensar en su ubicación en una contra-jerarquía aymara (cf. Marínez, 1976, p. 263). Según Bertonio, 1612, 11, p. SO, Kollana significa: excelente, cosa prima, el primero; pero el autor del diccionario señala también un significado ‘contra-valorado`: jornalero, por ejemplo, kollana natha: ir por jornalero (Ibid.).

67. En 1538, el kuraka principal de Tarapacá era Tusca Sanga (Barriga, IV, 1952, p. 161). El de Guaviña era Opo; los de Camiña eran Ayaviri y Taucari; el de Pica, Ynatue; el de Socabaya, Chaio (Barriga, 1, 1939, p. 369). El de Diayapo (Sibaya?) era Chuquichambe con 900 indios; el de los pescadores de Tarapacá era Polo "con 194 indios" (Barriga, 111, 1948, p. 54). Larraín, 1976a, p. 276 ss., menciona algunos nombres de kurakas más.

3.1.3.3. Estructura familiar del incanato

De la estructura de la familia, aunque de trascendental interés por constituir la base de la organización social, política y económica de la comunidad y del reino aymara, como también del imperio Inca, mencionamos brevemente los siguientes aspectos: la familia, no el individuo, formaba el último núcleo de la organización social. El individuo se ubicaba en esta organización según la posición de su familia en tal o cual ayllu, marka, etnia, clase social - y según su propia posición en la familia, definida por sexo y clase de edad, El matrimonio y la tenencia de hijos era obligación, daba prestigio social y era condición para ocupar funciones en el ayllu y la comunidad. La persona sin familia era 'huacho': un paria sin prestigio n± responsabilidad de ser'alguien'.

El matrimonio era concebido como endogámico y del tipo de 'primos cruzados'[68]. La mayoría de los jóvenes buscaba su novia en su propio ayllu (la norma básica de la endogamia); subsidiariamente en un ayllu de su parcialidad (considerándose la saya como unidad endogámica); y excepcionalmente en la parcialidad opuesta (expresándose así la unidad de la comunidad por encima de la oposición de sayas). La novia pasaba a ser miembro de la familia del novio, y en su cercanía se establecía el nuevo matrimonio. El divorcio no existía y el adulterio constituía un crimen contra el orden social, económico y político. El intercambio matrimonial aseguraba y perpetuaba las relaciones sociales y políticas y el intercambio económico; de donde el interés del código matrimonial (Cf. Platt, 1967: 11 ss.)

El sistema de descendencia en el mundo andino era del tipo de'descendencia paralela', en que el hijo desciende del padre y la hija de la madre [69], aunque no se conocían los apellidos heredados, siendo los nombres plenamente individuales. Al introducir el Concilio de Lima (1551) los apellidos para indios, se decretó que éstos pasaran a los hijos según el sistema de la descendencia paralela. Esto reafirma la congruencia del sistema familiar con el sistema social de las parcialidades (Cf. Esquema 3).

La importancia social y política de las relaciones de parentesco en el sistema andino, puede resaltar también de la gran diferenciación del vocabulario respecto a las relaciones de consanguinidad y afinidad[70].

68. Cf. Zuidema, 1965, pp. 2-3, donde el matrimonio de primos cruzados aparece relacionado a la estructura social inter-ayllu.

69. Existen solamente argumentos indirectos para comprobar la descendencia paralela en el mundo andino: a) cuando el primer concilio de Lima quiso introducir entre indios el uso de un apellido heredado - por motivos administrativos - se decidió que los hijos tomaran el apellido del padre y las hijas el de la madre (cf. Vargas, 1, 1951); b) en los testamentos de indios ricos, del siglo XVI y XVII, éstos se conforman al decreto del concilio de Lima, y asignan, con el apellido, los bienes de la madre a las hijas y aquellos del padre a los hijos; c) en el siglo XV y XVII, existiendo la obligación del entierro en cementerios cristianos, sucedía a menudo que, después de la ceremonia cristiana, en el secreto de la noche, se exhumaba el cadáver para reenterrarlo allende según las costumbres autóctonas, delito que se imputaba a la hija mayor si se trataba del cadáver de una madre o al hijo mayor en el caso de su padre.

70. Cf. Rowe, 1947, p. 249 s.

3.1.3.4. Estructura religiosa del incanato

La religión incaica acentuaba el ritual y la organización más que el misticismo y la espiritualidad, y su principal interés era asegurarse la producción alimenticia y la salud. La adivinación era un prerrequisito tan importante para la acción que la influencia de la clase sacerdotal en asuntos de gobierno y administración pública, a nivel local tanto como a nivel imperial, debe haber sido grande. Sin embargo, esta clase quedó decididamente relegada a la calidad de cayao (conquistados o súbditos no gobernantes) en relación a la calidad de collana de la clase inca, respectivamente gobernantes y administradores[71]. Pecado y purificación eran conceptos importantes y dieron a la religión un carácter ético. Los sacrificios acompañaban casi todos los ritos religiosos [72] . Aunque el culto al Sol y a los astros siempre había existido en el mundo aymara, fue estimulado y llevado a nivel de predominancia en todo el imperio incaico, la hidrolatría, y en general la astrolatría, siendo el Inca hijo del Sol. Bajo el incario pudo el Inti, Sol, constituirse como dios supremo en el panteón andino, y símbolo central de una religión imperial y aún como la semilla de una ideología religiosa de la dominación.

Las ceremonias públicas mensuales que acompañaban el ciclo de las actividades agropecuarias y de la procreación e iniciación de nuevas generaciones tanto en los rebaños como en la comunidad humana, consiguieron una detallada elaboración astronómica, mitológica y ritual y una celebración esplendorosa en el centro del imperio, dado su interés y funcionalidad para la cohesión y dirección del sistema económico del imperio[73]. En general, se trataba de una ordenación mitológica y litúrgica de gran variedad de celebraciones religiosas andinas, que en diferentes regiones ecológicas tenían diferentes grados de interés y en este proceso los antiguos elementos rituales consiguieron una reinterpretación imperial.

Los sacerdotes se concentraban: 1) alrededor del culto oficial y los santuarios imperiales, constituyendo una verdadera jerarquía; 2) alrededor de los huacas y ceremonias locales. Los primeros podían tener influencia en la política, los segundos tenían prestigio e influencia real entre el pueblo y eran los principales enemigos de los misioneros españoles aún después de la desmantelación de la jerarquía imperial y sacerdotal[74]. Fuera de sus obligaciones (atender la huaca y su culto, realizar los sacrificios, ritos y oraciones), el encargado del culto era el adivino, intérprete de oráculos, sueños y signos y confesor[75]. Como enfermedades y muerte se explicaban en términos éticos y religiosos, los encargados del culto solían ser también curanderos[76]. A nivel social, estas personas actuaban a menudo a solicitud de

71. Así se define Zuidema, 1964.

72. Cf. Rowe, 1947, p. 293.

73. Para su descripción, véase Rowe, 1947, pp. 308-312. Para una interpretación en términos económicos y ecológicos, véase Vallée, 1972. El cronista más completo al respecto es Cobo (BAE, 92; 1964, pp. 202-222).

74. Véase al respecto, Arriagada, BAE, 209, 1968, p. 193 ss. 75. Cf. Arriagada, Ibid., pp. 205-209; cf. también Jesuíta anónimo, BAE, 209, 1968, pp. 164-166.

76. Cf. Rowe, 1947, p. 299, y Tschopik, 1963, p. 564.

particulares, igual que los brujos (ch'amakani, el que trabaja de noche), distinguiéndose el laika (de magia negra) del payo (de magia blanca).

Fuera de los astros y los huacas se veneraba la tierra y la mar (pachamama y mamacocha), ésta última particularmente en los alrededores del lago Titicaca; la lluvia y el trueno, los cerros y los ríos. El dios creador de los Andes era Viracocha, pero su culto no tenía tanto interés como el de la Madre Tierra o del Sol. En algunos casos, tendían a coincidir Inti y Viracocha[77]. Los espíritus malos supay acechaban contínuamente a los hombres, ganado y chacras. No existe en la mitología andina un cielo ni un infierno ni tampoco un paraíso original ni un edén futuro por realizarse. Toda la religión se dirige al mundo misterioso en que el indio vive: acapacha, donde ha de vivir y prosperar. Pero este cosmos está sujeto a la permanente amenaza de un vuelco caótico (pachacut´e). El ritual religioso tranquiliza el terror causado por esta amenaza trascendental[78].

Si podemos considerar el culto al sol como una introducción inca en zonas aymaras, entonces parecen ser los espíritus de mayor veneración: Pachamama, simbolizada en el lagarto; los cerros, simbolizados en el cóndor; y las aguas de ríos y canales, simbolizados en la serpiente. Estos, en su conjunto, garantizan alimento y fertilidad; vida y salud del indio, mientras que los supay amenazan este cosmos con destrucción y desorden. La introducción del soberano Dios Sol (Inti) pudo constituir un seguro contra la amenaza del caos[79].

3.1.4. Conclusión

La organización social colla-incaica había alcanzado, en el momento de la conquista, un nivel impresionante de desarrollo, si entendemos con ese término un sistema de estructuras organizativas sociales sofisticado en su adaptación al medio ambiente y a las expectativas y necesidades de sus integrantes; avanzado en su tecnología aplicada; con estructuras caracterizadas por su alto grado de especificidad, diversificación y complejidad; estructuras de larga tradición, amplio alcance y viabilidad universal en los Andes; y caracterizadas, a la vez, por su alto nivel de integración, cohesión y estabilidad (Cf. Hip. 2). Sin embargo, fue un tipo de desarrollo propio andino, muy distinto del modelo europeo de la época, encaminado hacia diferentes valores y fines y orientado por otras normas de bienestar, que habrá que analizar en el capítulo cuarto.

---

77. En el altar mayor del templo de Coricancha, en el Cuzco, existía una representación cosmológica de estas divinidades relacionadas como una familia; véase Lehmann, 1928, p. 76 ss. En ella coinciden también el Sol y Viracocha (Ibid., p. 80). El autor reproduce el dibujo de Pachacuti (Ibid., p. 256) y lo analiza detalladamente. Para un estudio interpretativo, véase Zuidema, 1968.

78. Mayores detalles se encuentran en Kusch, 1970, C. 6. Cf. también Imbelloni, 1946, p. 117 ss., y p. 255 ss.

79. Por otra parte, el contenido positivo detrás del símbolo "Sol" (el Inca, la paz incaica y el orden político) podía fácilmente, para su mayor seguridad y consistencia, proyectarse e identificarse con el orden cósmico que el culto religioso había de vigilar y asegurar.

CAPITULO III (Continuación)

LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DE LA COLONIA (1532-1825)

3.2.0. La Colonia (1532-1825)

3.2.1. La estructura política de la Colonia

3.2.1.1. El traumatismo de la Conquista

La Conquista, la vergonzosa destrucción del Inca, de su administración y funcionarios, el control férreo de los nuevos gobernantes sobre los kurakas locales y, sobre todo, la derrota de los dioses y las campañas de extirpación de idolatrías, desorientaron a los pueblos autóctonos hasta tal punto, que Nathan Wachtel[1] no duda en hablar de un traumatismo que, combinado con la desmantelación de las estructuras del ayllu - a consecuencia de la catástrofe demográfica y política de agotamiento indiscriminado de recursos humanos y materiales destruyó rápidamente la cultura y sociedad andinas. El traumatismo de la conquista consiste en el shock psicológico que fue causado por la venida de los conquistadores, derrota de los dioses autóctonos y la desintegración de las instituciones sociales fundamentales, a consecuencia de la reorganización administrativa, económica y social, llevada a efecto por el poder colonizador. De las estructuras tradicionales quedaron solamente elementos incoherentes, pero la comunidad autónoma se desintegró progresivamente, desde la cumbre hasta la base hasta alcanzar un estado de completo desmoronamiento y parcelación, como efecto de la dominación violenta del sistema político y cultural español. Los efectos más negativos de la conquista y colonización fueron: La caída demográfica,la desintegración económica y el desmoronamiento social de la sociedad autóctona[2].

A pesar de su situación aislada, las parroquias de Tarapacá, Camiña y Sibaya, no escapaban a la atención de los "extirpadores de idolatrías". Esto se puede concluir de una carta pastoral de 1649, citada por Pierre Duviols, en que el Arzobispo de Arequipa, D. Pedro de Villagómez, "lo estima necesario (destruir) las numerosas antiguas huacas y tumbas de los antepasados paganos en algunas doctrinas de la provincia de Arica". Villagómez era un Arzobispo de la línea dura

1. Cf. Wachtel, 1971, pp. 55-64yp. 98.

2. Cf. Ibid., p. 134.

y puritana que, en 1639 había redactado las "Constituciones Sinodales" de Arequipa que aplicaban con todo rigor las instrucciones del Tercer Concilio y del Sínodo de Lima, ambos destinados a organizar la campaña de extirpación de idolatrías.

Podemos suponer, con razón, que la mencionada carta se refiere precisamente a las doctrinas aisladas de la provincia, que no gozaban precisamente de una atención pastoral intensiva [3].

En la región de Cariquima, con su situación geográfica bastante aislada en tiempos incaicos y de difícil acceso, particularmente en la época hispánica, se sintió el efecto de la conquista española en forma violenta, pero, indudablemente, menos repentina y, en un primer momento, menos aniquiladora. La Cordillera y la relativa pobreza de recursos de la zona, ofrecían un refugio y un abrigo contra los iconoclastas y los recaudadores de impuestos. En la Cordillera, sin embargo, los Aymaras no encontraron otro consuelo que la posibilidad de la simple sobrevivencia física dentro de un círculo reducido de ayllus pobres que carecieron, en adelante, del recuso de la economía tradicional de complementación y reserva y del recurso de una estructura económica y política autóctona más amplia. Por lo demás la cristianización forzada causó allí también una desorientación religioso-cultural, cuyas cicatrices se observan en forma de contradicciones en muchos aspectos que tendremos que analizar más adelante.

3.2.1.2. Las encomiendas de Tarapacá y la organización administrativa

Los españoles destruyeron el estado incaico y el incanato mismo reemplazándolo por el virreynato con sede en Lima. A nivel de comunidad, mantuvieron la estructura social y política interna, aunque cambiaron radicalmente la función del kuraka como elemento de enlace con la administración colonial y la economía de los españoles. Las provincias incaicas y sus gobernadores, los huaman, dejaron de existir, y en su lugar aparecieron inmediatamente las encomiendas, que responderían, como aquéllas, al sistema de unidades etnográficas pudiendo ser, geográficamente, discontinuas. Este fue el caso con la primera encomienda de Tarapacá entregada a Martínez (Cf. Mapa 3).

En 1540 - cuatro años después de la conquista del Cuzco Don Lucas Martinez Vegazo recibió de manos del conquistador Francisco Pizarro una gigantesca encomienda, que se extendía desde Moquegua hasta el río Loa, midiendo casi 700 km de norte a sur, comprendiendo la población radicada allí entre la costa y la cordillera, con excepción de Tacna y la quebrada de Codpa. La carta de donación menciona los pueblos de Pachica y Guaviña, situados en la quebrada de Tarapacá y Sibaya[4].

3. Cf. Duviols, 1971, p. 16.

4. Cf. Bermúdez, 1972, p. 21s.

La codicia por la plata que sentía este encomendero, descrita por Cobo[5], fue motivo para él de solicitar un canje por otra encomienda.

Posteriormente, se partió su encomienda en tres menores que pasaron de mano en mano por canjes y herencias[6], lo que tuvo por consecuencia una explotación menos responsable y más intensiva de la riqueza y fuerza de trabajo indígenas, hasta que expiró la encomienda, aproximadamente en 1625. En 1628, el rey Felipe IV creó una encomienda sobre los indios de Tarapacá y Sibaya a favor de los Condes de Monterrey. Esta encomienda se extendía del 19º Latitud Sur (i.e. la quebrada de Camarones hasta 20º 40' Latitud Sur (i.e. el rio Loa), y de la costa a la Cordillera [7]. Mas tarde, en la segunda mitad del siglo XVII, esta encomienda se repartió entre Joseph Valverde Contreras y Alarcón, y Francisco Martínez Lara, exceptuando el puerto de Iquique, que fue dado en arriendo a las "Cajas Reales" de Arica, la oficina de impuestos, cuyos funcionarios se quejaban de tener muy pocos ingresos[8]. Por lo demás, la encomienda de los Condes de Monterrey tenía "doble vida", lo que en ese momento significaba una duración de dos períodos de 50 años, hasta volver definitivamente a la Corona en 1728 [9].

La encomienda, más que una institución de administración pública, era en beneficio personal en premio por servicios prestados a la Corona -por ejemplo, las hazañas de la Conquista- Los encomenderos tenían como obligación el favorecer y garantizar la cristianización de los indígenas y, a cambio de esto, recibir servicios de esa población. Pero el sistema conducía inmediatamente a una explotación descriteriada y fatal de las reservas de trabajo, y al exterminio de grandes grupos de la población. Por su fácil acceso a la fuerza de trabajo indígena, el encomendero del siglo XVI podía explotarla incontrolada y desastrosamente, con fines de lucro: la producción de metales preciosos y de bienes de consumo para el mercado de los centros mineros, hasta que la Corona, mediante el Virrey Toledo, introdujo una corrección legal e institucional por la creación de un verdadero sistema de administración pública por medio de corregidores, que gobernaban un corregimiento o provincia. El corregimiento no se definía por grupos étnicos humanos, como la encomienda, sino que era una unidad geográficamente contínua y simplemente territorial, según los principios jurídicos romano-españoles. Las encomiendas persistían como beneficios de ingresos, que provenían del tributo de los indios recolectado por el kuraka, cobrado por las Cajas Reales, y pagado por la administración pública al encomendero interesado.

---

5. Cobo (1652), 1964, pp. 131-132.

6. Para los cambios de la primera encomienda de Tarapacá, cf. Barriga, 1939, p. 40s.; 77s.; y 1940, p. 74s.; también, Larraín, 1975, p. 286s.

7. Cf. T. Guevara, Chile Prehispánico, Stgo., 1925, p. 73ss.

8. Cf. 0. Bermúdez, 1972, p. 26.

9. Cuneo Vidal (1930) describe la historia de la segunda encomienda de Tarapacá, que igualmente pasó por muchas manos, sin que jamás los beneficiados hayan visto los indios encomendados a ellos.

Simultáneamente al proceso de la conquista y al establecimiento de su poder, los españoles construyeron la cumbre de su aparato de administración pública, con su jerarquía jurídica y una organización eclesiástica, a partir del centro, Lima donde residía el Virrey. El Gran Virreynato del Sur comprendía cuatro "Presidencias": Quito, Chile, Charcas y el Reyno Central del Perú, éste último gobernado por la propia mano del Virrey, quien reunía los títulos del Presidente, Gobernador y Capitán General de Lima.

Arequipa era uno de los departamentos de este reino central del Perú, y lo encabezaba un "Gobernador Delegado" del Virrey. Este departamento contaba con cinco, y posteriormente ocho, provincias y corregimientos. Arica formaba en los siglos XVI y XVII el corregimiento más austral de Arequipa, y su primer corregidor fue Francisco Rodríguez de Almeyda, nombrado en 1565. Su corregimiento se extendía desde Moquegua hasta el río Loa, y de costa a cordillera,- Arica era también, a partir de 1548, "Puerto Mayor" para los centros mineros de Potosí y Oruro y tuvo derechos de ciudad en 1570. La ciudad tenía una importante oficina de la Aduana, y de las Cajas Reales. Para Tarapacá, Arica constituía tempranamente el centro administrativo. El corregimiento de Arica, a su vez, se subdividía en tres "tenientazgos": Lucumba, Tacna y Tarapacá-Pica, encabezados cada uno por un "teniente corregidor"[10]. El Teniente de Tarapacá residía en Pica, un oasis subtropical muy fértil, y de gran interés en la zona, donde existió, a partir de los comienzos del siglo XVII, una abundante producción vitivinícola organizada por los hacendados españoles. En Pica se mantuvo la residencia del teniente corregidor hasta 1767, año en que el Virrey Amat y Junient dividió la provincia de Arica en dos, creando la nueva provincia de Tarapacá. Su primer corregidor, titulado también [11] gobernador subdelegado", fue Don Antonio O¨Brien. El pueblo de Tarapacá fue la sede de la nueva provincia. Esta reorganización administrativa fue la consecuencia de la abundante productividad de la minería argentífera de Huantajaya, cercana a Iquique. La finalidad de la reorganización era trasladar a Tarapacá las "Cajas Reales" de Carangas, establecidas en Oruro, que estaba demasiado lejos del nuevo centro minero de Huantajaya, como para asegurar un control eficaz sobre la producción argentífera. Arica, con sus Cajas Reales, también quedaba muy alejadall. La nueva provincia tuvo 4 repartimientos que coincidían con las 4 Doctrinas, a saber: Tarapacá, Pica, Sibaya y Camiña[12]. La extensión total de la provincia coincidía con aquélla de la encomienda de los Condes de Monterrey, limitada al Norte por la quebrada de Camarones, y al Sur por el río Loa.

Durante el período colonial, el gobierno directo de las comunidades autóctonas estaba en manos de los kurakas, designados por los comuneros, y, más exactamente, por el consejo de ancianos de la comunidad. Condiciones formuladas

---

10. Cf. Urzúa, 1969, p. 23.

11. Cf Wormald, 1972, p. 233.

12. Cf Bermúdez, 1972, p. 114

por el gobierno colonial a su designación eran: ser indio puro, originario de la comunidad. El Gobernador Subdelegado tenía que comprobar también la plena libertad de la elección, y luego de reconocer al designado en su función, le entregaba los privilegios de su cargo (como la exención personal del tributo, las insignias de su función, etc.), y le confiaba el Padrón del Pueblo, en base al cual el kuraka debía realizar su función de recaudador de tributos para la Corona de España. El kuraka era, de hecho, un funcionario del gobierno colonial que, además de cobrar los tributos en moneda, distribuía la obligación de la mita, el tributo del trabajo para la Corona (en minas, haciendas y obras públicas). La Corona asignaba ciertas obras en licencia a particulares, o los favorecía cediéndoles un número determinado de mitayos. El kuraka organizaba la confección de artículos textiles o la producción de bienes agrícolas o ganaderos en la comunidad, donde éstos eran parte del tributo o del diezmo (con que la Iglesia se favorecía). Además, fue constituido como único intermediario entre la población indígena y los comerciantes y hacendados españoles, en la función de organizar en la comunidad las demandas y ventas de los comerciantes y los contratos "libres" de trabajo, y de efectuar los pagos a los indios (que eran dineros que éstos precisaban para el pago del tributo monetario). La colaboración con los españoles más sentida fue aquella en que el kuraka (obligatoriamente) distribuía la mercadería, superflua y no deseada, que traían los comerciantes, endeudando permanentemente a los indios. Las llamadas "reparticiones de efectos" causaron violentos disturbios en la segunda mitad del siglo XVIII. Todas estas funciones exponían al kuraka a la tentación de una colaboración corrupta a los intereses particulares de los españoles, a costas de la población autóctona. Este mismo sistema general regía explícitamente en Tarapacá, tal como resulta de las investigaciones del historiador Oscar Bermúdez[13].

En 1875, la sede de la provincia de Tarapacá fue trasladada a Iquique, que en esa época se había transformado en el expansivo puerto de exportación del salitre. A partir de ese año, el pueblo de Tarapacá decayó rápidamente, quedando como aldea agrícola en contínuo declive por el avance del desierto y la mortal amenaza de su agricultura de oasis[14].

3.2.1.3. El sistema tributario y sus efectos sobre la economía indígena

Durante el Incanato existían, básicamente, tres formas de tributo en el imperio: 1) las faenas, un tributo de trabajo colectivo que realizaba todo un ayllu, durante algunos días por año, en las tierras del Inca (c.q. del Sol; del kuraka mayor).

13. Cf Bermúdez, 1972, p. 106s

14. Hasta hoy día, miles de peregrinos y decenas de compañías de bailes religioso- folklóricos celebran anualmente la fiesta de san Lorenzo de Tarapacá. Esta población, predominantemente mestiza, mantiene vigentes como en otros oasis agonizantes de la región (La Tirana, Ayquina, Las Peñas) un elemento muy rico de su herencia religiosa y cultural autóctona, por la celebración anual de su liturgia sincretista (cf. J. van Kessel, 1979). El pueblo de Tarapacá cuenta actualmente con sólo seis familias residentes.

A cambio de este tributo laboral, el Inca o el kuraka daban abundante comida y bebida a sus trabajadores, de modo que éstos apreciaban los días de trabajo-tributo como festivos y de gran interés social. 2) La mita, un tributo de trabajo en las obras públicas, la milicia, el chasqui (sistema de correos), el tambo (posada en el camino del Inca), etc. Cada comunidad tenía que aportar un número relativamente pequeño de mitayos. El kuraka distribuía la obligación entre los jóvenes, y, en cambio, la comunidad atendía los intereses del mita-yo, sembrando y cosechando su tierra, pastoreando su ganado, proveyendo su casa de leña, etc. Por otra parte, el mitayo recibía también su mantención personal (ropa y comida) del Inca, igualmente a modo de contraprestación de servicios. 3) Productos (de metalurgia, cerámica, textilería u otros productos manufacturados): cada comunidad recibía una determinada cantidad de lana (o algodón) proveniente de la tropa del Inca, para hilarla y tejerle la ropa.

El sistema tributario del Incanato tiene como particularidad que el tributo consiste en trabajos a realizar, y nunca en dinero o bienes a entregar. Otra característica de este sistema es que está basado en el principio de reciprocidad y redistribución del producto del trabajo tributario, en que cada uno contribuía y recibía (Esquema 6).

Esquema 6: **Sistema de Rotación del Tributo Incaico**

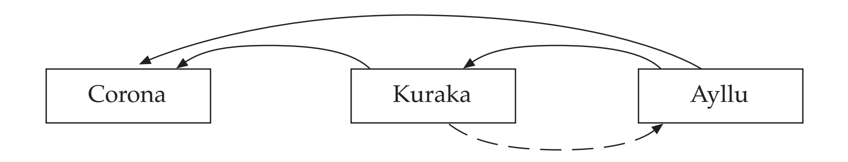
Inca

Kuraka

Ayllu

El tributo colonial era cuantitativamente mucho más pesado y cualitativamente diferente. Además del trabajo tributario (en faenas y mitas en las minas de plata, transportes de bienes y trabajos textiles), los gobernantes coloniales exigían un tributo en moneda de plata. El principio de reciprocidad ya no regia más en el sistema tributario colonial. El tributo de la administración colonial significaba una transferencia unidireccional y acumulativa del ayllu al gobierno central, a favor de los españoles, y sin contraprestación alguna. De allí que los indígenas tenían que experimentar la presencia de los españoles como una dominación violenta y radicalmente enemiga.

Esquema 7: **Sistema de Rotación del Tributo Colonial**



La economía monetaria y el tributo en forma de plata eran nuevos para los indígenas. Por tal motivo, se veían obligados a realizar, en alguna forma, trabajos asalariados y mal pagados para los españoles, y/o vender una parte importante de sus productos agropecuarios y textiles a los comerciantes españoles, en transacciones colectivas, controladas y arregladas por el kuraka. Una vez que la comunidad había sido registrada con un determinado número de tributarios, resultaba muy difícil, posteriormente, reajustar esta cuota, aún cuando el número de miembros de la comunidad disminuía continuamente, sobre todo en los siglos XVI y XVII. Esta disminución se debía especialmente a la alta mortalidad y las deserciones y abandonos: mitayos que no volvían más, prófugos por deudas, etc. El sistema de cotización tributaria global era muy pesado y agotador para la economía de la comunidad.

En varios aspectos el sistema tributario de la colonia resultó fatal para la estructura del ayllu:

1. Era demasiado pesado, no orientado a reciprocidad o redistribución simétrica, y paralizaba la economía del ayllu por la extracción sistemática de la fuerza de trabajo y del producto[15]. Agudizaba los efectos de la catástrofe demográfica ocurrida durante e inmediatamente después de la conquista, con una corriente emigratoria, sea por los prófugos que buscaban un refugio en la Alta Cordillera para escapar a las deudas con el fisco y los comerciantes, sea por los trabajadores asalariados que salían de su comunidad obligados por la necesidad[16].

2. La corriente emigratoria de 'desertores' que agudizaba los efectos de la catástrofe demográfica, ocurrió también durante e inmediatamente después de la conquista. Los que abandonaban su comunidad, quitaban a la economía la fuerza de trabajo que escaseaba ya enormemente, de tal modo que continuamente se escuchaba la queja de que los indios "no

15. Cf. N. Wachtel, 1971, p. 152.

16. "Le seul fait que Santillán (1564) songe a comparer, quantitativement yana et hatunruna (Le. el pueblo conún del ayllu, J. v. K.), implique que la societé indigéne, qualitativement, se scinde en deux... l´ayllu traditionel et... les indiens détachés de leurs communautés. Ce devenir yana. c´est sortir du systéme de la reciprocité, abandoner seo parents et ses dieux, pour entrer directement dans l'orbite des nouveaux maitres" (Wachtel, 1971 : 208).

tenían tiempo para cultivar sus campos". Los que abandonaban su comunidad, eran los mitayos sobrevivientes que, al término de su obligación, no volvían más a sus comunidades-miseria, sino que se transformaban en un "proletariado minero asalariado": los indios prófugos, que por su endeudamiento no veían otra solución que la fuga; los comuneros que, paso a paso, por la falta de capital y recursos para sobrevivir en su comunidad - tierras, agua, ganado -, se transformaban en yanacona. Estos buscaban primero algún trabajo pasajero, fuera de su comunidad, para pagar el tributo; luego se convertían en trabajadores estacionales o periódicos y, finalmente, en trabajadores yanacona propiamente dichos - sin vinculación alguna con su ayllu de origen.

3. En estas condiciones, el ayllu ya no ofrecía seguridad económica a sus miembros, que bajo la presión tributaria ni siquiera podían cultivar sus tierras por falta de tiempo. Otras tierras quedaban abandonadas porque los cultivadores habían salido o muerto. La producción, pero también la cantidad de tierras arables de las comunidades, bajaba enormemente (por la erosión y la deficiente mantención de la infraestructura de riego, y por la enajenación de las buenas tierras a favor de los hacendados españoles).

4. La posición y función de los kurakas había cambiado bajo la Colonia. Prácticamente se habían convertido en los recaudadores de impuestos para la administración colonial y en representantes de los comerciantes españoles. Los kurakas, particularmente los locales, trataban de continuar con el principio de la reciprocidad frente al ayllu, aunque fuera en apariencia, por ejemplo, distribuyendo de sus propias bodegas para los trabajadores de las faenas, pero se vieron obligados a reducir esta contraprestación a cantidades simplemente simbólicas. Después de la desaparición del Inca, el kuraka tuvo más poder en su ayllu, era el único que mandaba y controlaba su gente, en nombre de los españoles, que recaudaba los tributos y distribuía las obligaciones de la mita, que administraba el comercio de los indios con los comerciantes, que trataba los precios de la mercadería, y era, a la vez, el único contador y tesorero de la comunidad.

Por otra parte, los españoles controlaban el poder político, y el kuraka era sólo un indio privilegiado y un ejecutivo de las leyes españolas. Entre la propia gente de su comunidad,el kuraka perdía en prestigio lo que ganaba en poder, por motivo que, de hecho, se había transformado en un colaborador del enemigo, y que resultaba incapaz de la tradicional contraprestación en la recaudación del tributo, de modo que se vio obligado a exigir su pago por la fuerza y a ejercer su función en un estilo cada vez más despótico. Esto vale en particular para los kurakas superiores, aunque todavía no tanto para los kurakas locales en los siglos XVI y XVII.

Todas estas consecuencias directas e indirectas del sistema tributario colonial - el drenaje económico, la contracción demográfica del ayllu, y la nueva posición y función del kuraka - aportaron considerablemente en el desmoronamiento progresivo de la sociedad autóctona. Este desmoronamiento se produjo a partir de su cumbre; el Kuraka superior, la gran comunidad, el "Reino aymara" (o la etnia): y a partir de los centros españoles: (Arica, Pica), pero, paso a paso, llegó el proceso de desintegración hasta el ayllu de base en las zonas periféricas de la Precordillera (Camiña, Sibaya), y finalmente, también, en los ayllus cordilleranos.

3.2.1.4. Los grupos de poder y prestigio

La dominación colonial se basaba sobre una estructura de castas, en que los españoles y criollos se distinguían de los indios; los mestizos, rechazados por una y otra casta, formaban un grupo numéricamente creciente; los esclavos, estrictamente separados socialmente de sus maestros los españoles, se portaban como los rivales de los mestizos e indios de servidumbre; y los indios tributarios vivían en un aislamiento social casi completo, vinculándose al sistema administrativo por medio del kuraka, y a la Iglesia mediante el cura con su equipo autóctono.

La cumbre de la pirámide social la ocupaban la aristocracia colonial: las autoridades del Virreynato y Audiencia, las autoridades departamentales y el alto clero con los inquisidores, todos españoles de Castilla; cercano a ellos, pero sus eternos rivales: los criollos aristocráticos. Esta rivalidad se originaba en los intereses propios de los criollos por una más provechosa explotación colonial, y de una mayor independencia tributaria y comercial frente a la Corona, representada por los primeros. Los españoles de la provincia, todos criollos, eran del mismo segmento social y político, pero de un estrato social más bajo eran los administradores como el corregidor, los oficiales de las Cajas Reales, los funcionarios de la Aduana, etc.; ellos provenían del grupo criollo de los hacendados, mineros, comerciantes y arrieros provinciales, religiosos, monjas y curas, que no podían recibir en sus rangos a mestizos, negros o indios, "para proteger la pureza de la doctrina y la espiritualidad".

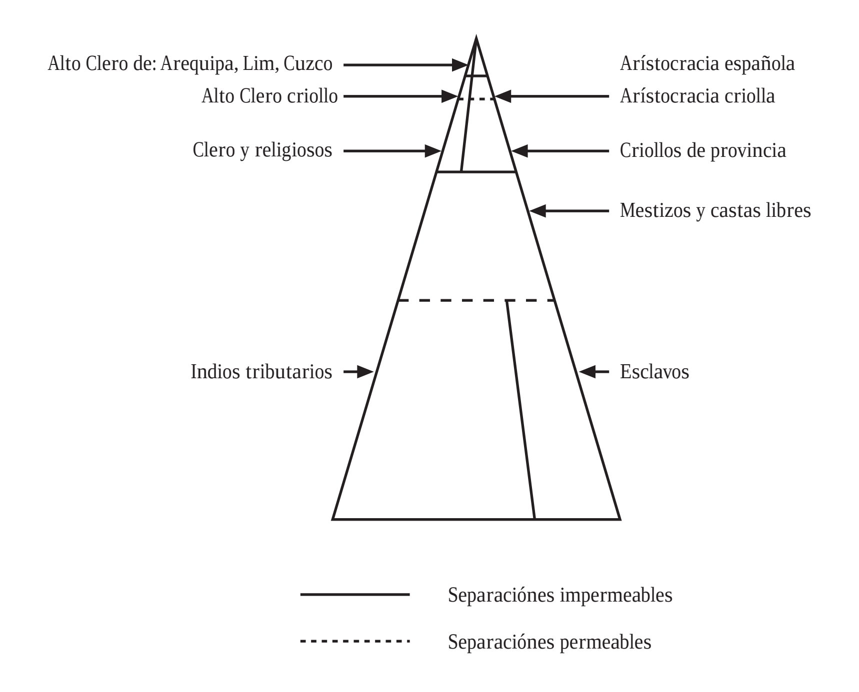
Los mestizos y las castas libres formaban, en los centros españoles, un grupo numéricamente siempre creciente, pero en general eran un proletariado sin arraigo ni seguridad en períodos de coyuntura baja. Las llamadas 'castas libres', entre ellos los 'pardos' (esclavos liberados), los mulatos y zambos, y especialmente los indios yanaconas, que salidos de su ayllu de origen, constituían una mano de obra libre y asalariada en las haciendas y minas de los españoles, estaban, socialmente, separados de españoles y de indios tributarios. Los esclavos podían ascender al grupo de las castas libres; los indios de ayllus se veían a menudo obligados, por falta de tierra, obligaciones tributarias, o endeudamiento, a buscar trabajo asalariado, y, salidos de sus ayllus, pasaban como yanaconas a este sector social.

Este sistema de estratificación social (Esquema 8) corresponde a un sistema de poder y dominación política, que se representa (Esquema 9): a nivel provincial

es de anotar que los criollos formaban un grupo de poder muy coherente ya que funcionarios públicos, curas y 'empresarios' provenían del mismo grupo social y económico. Estaban protegidos, también, por su aislamiento relativo respecto de los niveles de poder administrativo superiores; y podían controlar y explotar, prácticamente sin censura ninguna, a los grupos del cuarto nivel: indios, esclavos y castas libres, que solamente en teoría podían reclamar justicia ante los tribunales lejanos de nivel departamental. Una situación especial tenía el kuraka que, ejerciendo con la venia del teniente corregidor, pasaba a ser un simple organizador de la mita y un recaudador del tributo de los indios, a cambio de un prestigio social comparable con aquél de los criollos provinciales o los rangos bajos de los funcionarios de provincia, pero perdiendo prestigio interno en la comunidad india, donde cada vez menos podía responder a las espectativas tradicionales. Su carácter 'herodiano' (de posición clave y autoridad absoluta sobre los indios, pero dependiente y obligado a actuar según los intereses del poder colonial, público y privado) lo separaba moralmente de sus súbditos y lo obligaba a regir más bien por la fuerza.

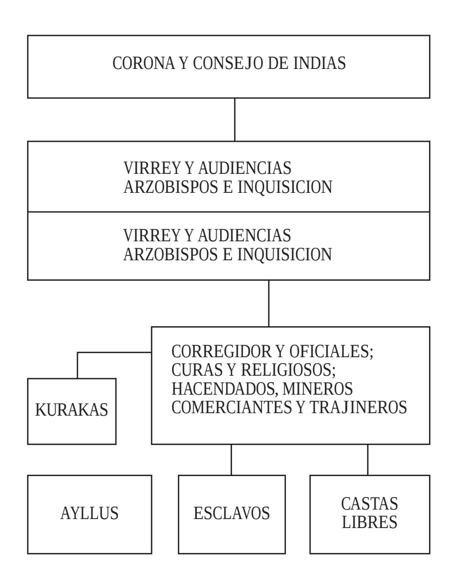
Esquema 8:

Castas y Estratos Sociales Durante la Colonia



Esquema 9:

Grupos de Poder Político y Social Durante la Colonia



La separación institucional de los tres sectores de base, tributarios-esclavos-libres, facilitaba el control y la dominación a los criollos provinciales y les ofrecía resortes de expansión y contracción según la coyuntura económica: para la economía de hacienda convenía ocupar esclavos y castas libres, para la minería negros y negroides libres, mientras que los tributarios formaban una reserva de trabajo barata y un resorte para los trajineros, que los ocupaban como mitayos [17].

3.2.1.5. Las rebeliones indígenas y la bonanza de Tarapacá

Los indios subyugados en la Colonia mantuvieron latente su espíritu de rebeldía, contenido por el miedo a la represión. Las grandes rebeliones, entre una inmensa serie de rebeliones locales en todo el reino del Perú, fueron el movimiento de los Taqui-Ongo (1565-1571)[18], el de Juan Santos Atahualpa en Oruro (1736-1750), y el de Tupac Amaru II con Katari (1780-1783).

---

17. Cf. Dagnino, 1909, p. 95. Los funcionarios provinciales tenían su hacienda privada y aprovechaban los mitayos también para ocuparlos en sus propias haciendas (cf. Dagnino, 1909, pp. 43-44; 101, etc.)

18. Cf. Duviols, 1971, p. 112s.

No ha sido investigado por los historiadores[19], ni definido claramente, cuáles han sido las reacciones de la población autóctona de la provincia de Tarapacá (de Camarones al Loa), en respuesta a las condiciones deteriorantes sufridas durante el régimen colonial, como por ejemplo alguna forma de protesta contra los impuestos pesados, o una participación en las grandes rebeliones indígenas del Alto Perú.

Sin duda, los kurakas locales de Tarapacá y la población indígena de las principales comunidades, estaban bien informadas referente a la situación y a los acontecimientos durante la larga serie de rebeliones entre los años 1735 y 1825, aunque fuera solamente por los numerosos arrieros y otros viajeros que traían noticias. (La movilidad geográfica de la población indígena siempre ha sido la condición básica de su economía). Así, en Oruro hubo, entre los años 1736 y 1750, una larga y feroz rebelión, en protesta contra la presión tributaria y las elevadas tarifas y aranceles para los servicios religiosos de las Doctrinas. Durante trece años dominó y controló una gran parte del Altiplano boliviano. Sus intenciones eran la restauración del imperio incaico[20].

Esta rebelión tuvo un eco en todo Carangas (a la que pertenecían también Isluga y Cariquima, aunque periféricamente), y hasta mucho más allá de sus límites.

Veinticinco años más tarde, el Virreynato del Perú tuvo una crisis más grande por la rebelión de José Gabriel Amaru y Tupaj Katari, su amigo y socio, originario del Altiplano boliviano (1780-1782). En esta gran rebelión, con las mismas intenciones de restauración del incanato, participaron también, y ferozmente, los indios de Codpa[21]. Pero no existen datos sobre la actitud de participación, simpatía o reserva, de los indios de la zona agrícola de Tarapacá, frente a los hechos que deben haber sido intensamente observados, por los españoles de la provincia, con la mayor angustia y preocupación, y por los indígenas, con sumo interés. En sus planteamientos, Tupac Amaru reconocía la autoridad real, y las leyes de Indias, pero la protesta era contra los funcionarios que torcían las verdaderas intenciones de ellas. Pedía una Real Audiencia en Cuzco y la designación de funcionarios indígenas para supervigilar el cumplimiento de las leyes y proteger a los indios contra la explotación laboral, tributaria y comercial[22]. Por la negativa de los españoles, y la desesperación de los indios, se planteó en seguida el derecho legítimo a gobernarse independientemente como originarios del país, y se decretó la separación y desobediencia al poder colonial y local (Jordan, 1942 : 911; Piel, 1973 301).

19. J. Hidalgo comenzó una investigación de documentos de archivos sobre el tenia (información personal).

20. Cf. F. Reinaga, 1969, p. 205s.

21. Cf. A. Wormald, 1972, p. 26ss. Un estudio interesante dedicado a este tema es 0. Cornblitt, 1970.

22. El tributo en Atacama era de 10 pesos que se pagaban en dos cuotas semestrales (Hidalgo, MS 1976); en Tarapacá era de 12 pesos y dos tomines, por pagar en cuotas semestrales en San Juan (24 de Junio) y Navidad (25 de Diciembre).

23. Cf. Jordán, 1972, p. 911; y Piel, 1973, p. 301.

Durante la guerra de la Independencia, que asolaba al Alto Perú (1809-1825), La Paz se vió asediada hasta tres veces por los ejércitos indígenas (Lechín, 1975 : 43-76), que combatían ora contra los reales, ora contra los patriotas, ora contra ambos[24]. Todo Carangas fue el escenario de una guerrilla de indios, que en esta guerra luchaban, sobre todo, por la recuperación de sus tierras ocupadas por las haciendas españolas[25]. y por la restauración del Imperio Incaico [26].

La rebelión de Tupac Amaru y Katari tuvo sus asociados en todos los repartimientos con fines a Tarapacá: en el Norte hubo una violencia india contra el cacique de Codpa, Cañipa, que en 1780 fue asesinado por los indios en la plaza del pueblo, proclamándose la independencia india y la solidaridad con la gran rebelión andina. El levantamiento fue reprimido en sangre por el regimiento de Arica [27]. En el repartimiento de San Pedro de Atacama, colindante al sur de Tarapacá, la rebelión fue encabezada por Paniri en nombre de Katari, se apoderó del Corregidor Valdivieso un pésimo ejemplar del funcionario colonial-, embargó sus bienes e hizo pasar la población española por días de gran angustia (los caciques jugaron allí un papel oportunista: esperando primero claridad, se acoplaron al partido del más fuerte: el español). Paniri, tomado preso por engaño, fue llevado a Pica, encerrado en la Isla de Iquique, y ajusticiados[28]. No sabemos si, c.q. cómo, las comunidades de Isluga y Cariquima se movilizaron en refuerzo de Katari durante estos años, pero algún movimiento hubo sin duda[29]. Sabemos también de un juicio contra un indio de Pica, Aibeen, acusado de haber sido un instigador de la rebelión [30]. Por otra parte, sabemos que los indios de Tarapacá, Sibaya y Pica, tenían caciques y otros dirigentes leales a la causa india, y capaces de defender los intereses de las comunidades indígenas. Dos casos: cuando se trató, en 1760, de organizar la reestablecida mita en Tarapacá, los jefes de los indígenas lograron un acuerdo con el minero interesado tras largas negociaciones para no trabajar en las minas, sino que en obras más livianas, de azoguería, y contra un mejor salario adicional para su mantención, etc.[31] . En este alegato, que duró de 1761 a 1762, tomaron un papel activo los caciques de Sibaya, de Limaczíña, Mocha, Usmagama, Sipisa, Guasquiña,

24. Cf. Reinaga, 1970, p. 33.
25. Cf. Alba, 1969, p. 103.
26. Ibid., p. 85.
27. Dagnino, 1909, p. 314.
28. Cf. Hidalgo, MS 1977, p. 10. Golte (1973 : 79) supone que para el papel de los caciques en las rebeliones del siglo XVIII situaciones locales atípicas eran decisivas, pero muchos de ellos habrían jugado un papel de dirigentes, motivados por la pérdida de poder bajo el régimen colonial.
29. Hidalgo, o.c., menciona un protocolo en que aparece en la quebrada de Tarapacá los índices de disturbios, por cabalgaduras abandonadas y encontradas por un indio, que deja constancia de su hallazgo.
30. Los testigos indígenas declararon "que Aibeen decía que ya no habían esclavos, que indígenas y criollos debían ser amigos, que los enemigos eran los españoles, que se dejarían de pagar los tributos, y que se gobernarían por los adictos de Tupac Amaru" (carta'personal de Hidalgo, 26-6-77). La amistad con los criollos parece una variación muy real de los planteamientos locales de los rebeldes en Tarapacá.
31. Cf S. Villalobos (1975: 305ss.) para la documentación.

y de Tarapacá, logrando el pleno éxito de sus objetivos. Otro caso (de 1810) se refiere al nombramiento de un cacique, Maldonado, por el Alcalde de Pica y el Gobernador Subdelegado de Tarapacá, contra la voluntad del "común de los indios", que tenían por candidato a kuraka a un tal Olcay. Hubo un gran alegato y un fuerte movimiento de protesta indio, dirigido por dirigentes muy capaces; y los indios salieron victoriosos de un conflicto que pudo haber terminado con sangre y violencia[32].

La ausencia de desórdenes y violencias en Tarapacá en los años 1780-1783, causa sorpresa y nos parece explicarse en gran parte por una situación local favorable a la causa española: la legendaria actividad caritativa y filantrópica de unos buenos patrones y la bonanza de la minería de Huantajaya. Joseph de la Fuente, Alcalde Provincial de Arica y Tarapacá, hacendado y minero que empleaba mitayos de la provincia, reconstruyó, después del terremoto de 1768, de sus propios medios, los templos de Tarapacá, Camiña y Pica, y servía todos los días,personalmente, en su casa, el almuerzo a una veintena de pobres[33]. Los De la Fuente eran "buen patrón" y sus grandes ingresos permitían que corriera la plata entre la escasa población provincial. Los mitayos que tradicionalmente recibían ropa y comida pidieron y obtuvieron en 1761 una paga en plata [34]. El jornal corriente era de dos reales en plata y un real en comestibles, pero los mitayos, insistiendo, obtuvieron tres reales en plata y un real en maíz[35]. En 1776, en una visita inspectiva del nuevo corregidor Salcedo, los caciques se mostraron contentos de la mita[36]. Bajo estas condiciones locales y coyunturales, la rebelión de Tupac Amaru no podía resultar en la provincia de Tarapacá. Otra razón de la tranquilidad de Tarapacá en 1780 puede haber sido su fuerte guarnición[37].

---

32. Cf. 0. Bermúdez (1972 : 106ss.) para la documentación.

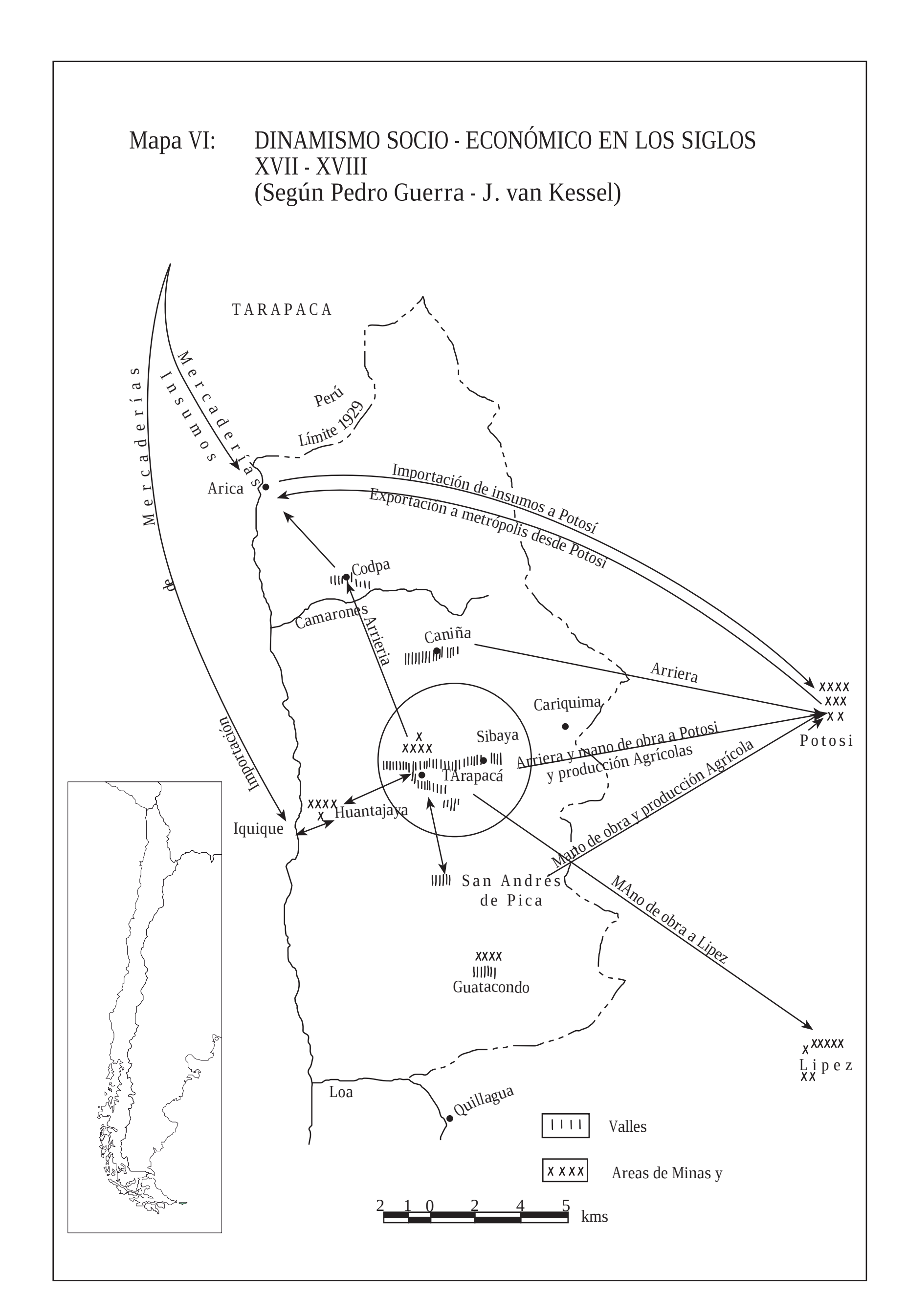
33. Información sobre los méritos de los De la Fuente y Loayza, con documentos reproducidos, en Bermúdez, 1972, MS, p. 87, Apéndice. También en Bermúdez, 1975, pp. 46-47.

34. Carta del cacique de Sibaya al Corregidor, 25-2-1761 (Villalobos, 1975: 309-310).

35. Protocolo del contrato de la mita, 18-12-1761 (Villalobos, 1975: 309-310).

36. El 15-12-1776, los caciques de Tarapacá, Sibaya y anexos, reunidos con el nuevo Corregidor, "respondieron todos a una voz estar contentos y gustosos con la distribución que se tenía hecha sobre la mita" y pidieron (y obtuvieron) de su patrón De la Fuente que todo el jornal se pagara en plata (4 reales por jornal) y no en otra forma (cf. Villalobos, 1975 311).

37. Tarapacá tenía, desde 1770, 1 batallón y 9 compañías con 630 plazas, mandadas por el Coronel Bartolomé de Loayza y Valdés, hacendado y riquísimo minero de Huantajaya (cf. Dagnino, 1909: 313). Probablemente para protección contra los piratas y para seguridad de las Cajas Reales de Tarapacá.



Mapa VI: DINAMISMO SOCIO - ECONÓMICO EN LOS SIGLOS XVII - XVIII
(Según Pedro Guerra - J. van Kessel)

3.2.2. La estructura económica de la Colonia

3.2.2.1. Los sectores de la economía colonial

La economía de la Colonia perseguía la producción de riqueza en forma de oro y plata, fácilmente exportable a Europa. La minería argentífera de Potosí, constituía la actividad principal de la zona del Alto Perú en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII. En relación a ella se conformaron en el actual Tarapacá un sector agrícola ubicado en los oasis y los valles transversales, y un sector de servicios (arriería y comercio), centralizado en el puerto de Arica, donde también se encontraba el centro administrativo de la zona, la Aduana y las Cajas Reales. La producción y el tráfico de pescado y guano fueron estrictamente controlados por el gobierno[38]. La economía autóctona en Tarapacá, de subsistencia, quedó marginalizada y circunscrita a la producción agropecuaria en base a los reducidos recursos que la ocupación de españoles les dejaba en el territorio inmediato de sus comunidades, sin intercambio autónomo y complementación regionales como antes. Tal es el marco general de la economía colonial.

En el siglo XVI y entre los años 1540 y 1591, la penetración española en la región de Tarapacá no se produjo sino escasamente, primero a modo de patrullas militares de reconocimiento[39]. El conquistador Pedro de Valdivia en su viaje a Chile, pasó en Abril de 1540 durante seis semanas descansando en Tarapacá con sus tropas (de 1000 indios auxiliares y 126 españoles, comiendo de la cosecha) (Cf. Dagnino, 1909 : 9-10; Bibar (1558), 1966 : 12ss.; Silva Lezaeta (1904), 1953 : 67ss.)

Pronto siguieron los encomenderos que, sin embargo, demostraban poco ánimo para establecerse efectivamente en su encomienda[40], y, finalmente, llegaron los colonizadores, que ocuparon los mejores suelos y los climas más agradables, primero en Pica[41], luego en Tarapacá y Camiña. Para estimular la colonización en estas lejanas regiones, era necesario un mandato real (1591), en que el virrey García Hurtado de Mendoza fue encargado de procurar que Charcas y la zona litoral que actualmente es el Norte de Chile tuvieran una población española más numerosa[42], y que ésta se aplicara a la viticultura: "... que anime a la gente que reside en la tierra sin vecindad propia, tratos ni granjerías, para que vayan a poblar Charcas y Atacama, pues en 180 leguas no hay pueblos de españoles.... además que aquella tierra es buena para viñas y las gentes las pondrán y vivirían allí de buena gana"[43].

38. Los yacimientos de guano, un insumo indispensable para la agricultura de los indios y españoles, fueron declarados propiedad de la Corona y arrendados al mejor postor para su explotación. Sobre el transporte y el comercio de pescado y de guano pesaba un impuesto. Cf. Ibañez, 1975, p. 230; Dagnino, 1909, p. 56s. Caletas guaneras habían en Patillos, Punta de Lobos, Chipana y Guanillos (cf. Beltrán, 1879).
39. L. Urzúa, 1969, p. 18ss.
40. Bermúdez, 1972, p. 21.
41. Ibid., pp. 10-11.
42. Ibid., p. 31.
43. R, P. Cappa, Estudios críticos acerca de la dominación española en América, t. III, citado por G. E. Billinghurst, La Irrigación en Tarapacá, Stgo., 1893.

A consecuencia de esta política de colonización, se originó en Pica la vitivinicultura española a fines del Siglo XVI[44], que produjo en el siglo XVII un vino de la mejor calidad, con un total de 375.000 litros anuales. Esta producción tuvo su destino en gran parte en Sucre ("Charcas"), Potosí; en cantidad menor en Arequipa, y, oportunamente, llegaba a extenderse el mercado para este excelente producto hasta Lima[45]. Codpa tuvo también una importante producción de vinos. En los oasis de Tarapacá y Camiña, los colonos se dedicaron a cultivar maíz y trigo y, en cantidades menores, uvas y otras frutas. Estos granos se vendían en gran parte en la región minera de Potosí y, posteriormente, a partir de 1712 hasta 1785, en las minas de Huantajaya, en la Cordillera de la Costa. Muy escasas familias españolas se establecieron más allá, en las quebradas, como se puede deducir de los registros de doctrinas.

3.2.2.2. El marco legal de la economía colonial

La economía agrícola en la Colonia se desarrolló en un marco legal particularmente favorable para el español y desfavorable para la población indígena. Generalmente, se caracteriza este marco como un sistema neo-feudal[46]. El transplante del feudalismo europeo a América se realizó en una época en que en Europa y España se afirmó el poder real centralista en lucha contra el Poder feudal divisionista. El éxito del neo-feudalismo español en América y de su resistencia contra el poder real radicó en la distancia que dificultaba grandemente el control real. En el marco de la nueva hacienda trabajada por los indios repartidos o encomendados, el hacendado español era señor y rey absoluto y construía su empresa feudal por medio de dos procedimientos, íntimamente ligados entre sí: el acaparamiento de gran parte de la fuerza de trabajo indígena y de las tierras cultivables de los indios, tanto las tierras bajo cultivo como las tierras 'baldías' o consideradas como tal por los interesados. El legislador real de España trataba continuamente de atajar el hambre de tierra de los conquistadores y Criollos [47].

---

44. 0. Bermúdez, 1972, p. 32.

45. Ibid., p. 61.

46. Amunátegui, 1909-1910; Ots Capdequi, 1925; Sanchéz Albornoz, 1934; Zavala, 1939; Lipschutz, 1956. El gran legista del siglo XVII, Solórzano y Pereyra (L. 3, C. 3, de su Política Indiana, 1648), habla de la definición de las encomiendas y sus propiedades"y en que se parecen y diferencian de los feudos, usufructo, etc'

47. En la recopilación de Leyes de Indias, leemos (1560): "... se reducirán a poblaciones los indios. mandamos que... se les conserven las tierras como las hubieran tenido antes para que las cultiven y traten de su aprovechamiento (L. 4, Tít. 3, 1, 9)"; (1588) "... que los repartimientos de tierras se hagan sin agravio a los indios" (L. 4, Tít. 12, 1, 7); (1642) "que la venta beneficio y composición de tierras se haga con tal atención que a los indios se les dejen con sobra todas las que le pertenecieren, así en particular como por comunidades, y las aguas y riegos; y las tierras en que hubieren hecho acequias, ú otro cualquier beneficio con que por industria personal suya se hayan fertilizado, se reserven en primer lugar, y por ningún caso no se las puedan vender ni enajenar" (L. 4, Tít. 12, 1, 18); (1594) "que las estancias y tierras que se dieran a los españoles, sean sin perjuicios a los indios, y que las dadas en su perjuicio y agravio, se vuelvan a quien de derecho pertenezcan" (L. 4, Tít. 12, 1, 9); (1646) "que las composiciones de tierras no sean de las que los españoles hubieren adquirido de indios contra nuestras cédulas reales y ordenanzas, o poseyeren con títulos viciosos.... es nuestra voluntad" (L. 4, Tít. 12, 1, 17).

Los españoles, a pesar de esta legislación, siempre supieron escapar a la ley, por compraventas viciadas, 'cédulas viciosas', intimidación y aún matanzas. En particular en Arica y Tarapacá, la interpretación de 'tierras vacas' ofrecía pretextos para el acaparamiento. El sistema de explotación simultánea de varios pisos ecológicos no permitía siempre que los dueños indígenas estuvieran viviendo efectivamente junto a todas sus chacras. Las chacras en descanso y las tierras ubicadas en los valles bajos, que no se sembraban en años de pocas precipitaciones, eran pretextos para declarar estas tierras 'abandonadas' y 'propiedad de la Corona' para la ventajosa compra por los hacendados. Referente al sistema de tenencia de tierras de españoles e indígenas, a fines del siglo XVI y principios de] siglo XVII, en el corregimiento de Arica y en los valles y quebradas que de él dependían, estamos suficientemente informados por los documentos del archivo de la Notaría de Arica, como para formarnos una idea cabal del proceso de enajenación de tierras de indios a favor de los españoles. Desde el primer repartimiento hecho a favor de Lucas Martínez (1540), la expansión de los españoles se produjo inmediatamente río arriba por los valles de Lluta y Azapa; y por las quebradas de Codpa, Aroma y Tarapacá. Pero desde fines del siglo XVI, las ocupaciones de facto se convirtieron en títulos legales mediante las 'composiciones' de tierras con las cuales la Corona, en tiempos del virrey Garcia Hurtado de Mendoza, reclamó sus derechos sobre las parcelas no legalizadas y propuso su venta a los "vecinos", los españoles, que las pidieran[48]. Así se regularizó el sistema de tenencia, se movilizaron recursos financieros para las Cajas Reales y, al mismo tiempo, permitió la expropiación 'legal' de las llamadas tierras de indios. Los archivos contienen muchos casos (cf. Platt, 1976) en que los caciques reclaman sus tierras para su comunidad, con lujo de argumentos, pero sin documentos legales, perdiéndose así los pleitos contra los vecinos. Estas tierras eran en su mayor parte de temporada.

La fiscalización de los yacimientos de guano blanco en las playas de Tarapacá, produjo considerables ingresos para las Cajas Reales[49] y para los comerciantes españoles que obtuvieron el derecho de explotación y comercialización de este insumo indispensable para la agricultura desde tiempos precolombinos[50]. Dagnino (1909 : 55ss.), presenta abundantes documentos tempranos que permiten formarnos una idea del tamaño de tal comercio y en consecuencia del grado de marginalización de la agricultura autóctona que, dado el alto precio exigido por los españoles, prácticamente no tuvo más acceso a este excelente abono, sino a modo de 'robo' a las posesiones de la Corona y de tráfico de 'contrabando'. Para desarrollar su economía agrícola, los españoles no se conformaron con ocupar las tierras más

48. Cf. Melchior de Castro, Composición de tierras de S. Marcos de Arica, realizada en 1620, f. 149 v. (Notaría de Arica, T. 2, ff. 132-159r; Arch. Nac. Stgo.), citado en Platt, 1976; cf. también Dagnino, 1909, p. 205ss., quien cita 13 casos de compraventa de tierras vacas, con su documentación.

49. Sobre el guano y el pescado se pagaba un impuesto de compraventa de 2%, además de una tasa (5%) por razón de almojarifazgo (desde 1612) (cf. Dagnino, 1909 : 167). El precio del quinta] de guano era de 10 o 14 reales la fanega, a principios del siglo XVIII (Ibañez, 1975 320).

50. H. Larraín, 1974b, p. 66; cf. Vasquez de Espinoza (1672), 1969, pp. 348-349.

fértiles y mejor ubicadas, y los yacimientos de guano, sino que se apropiaron también de las escasas aguas de riego en los valles bajos y oasis, donde desaparecieron todas las propiedades indígenas. En sectores de ocupación mixta, como Camiña, Pachica, Guaviña, Limacziña, Sibaya y Mocha, ocupaban una parte mucho mayor que proporcional de las aguas de riego.

3.2.2.3. Mercadería y arriería; la mita en Tarapacá

Los españoles ocupaban para la producción de metales preciosos la mano de obra indígena, organizada en la mita: un tributo laboral de la Colonia que afectaba a todos los indios de las comunidades entre 18 y 50 años, y que los ocupaban durante dos o tres meses por año, o en otros casos, cada cinco o seis años durante doce meses. Los mitayos de Tarapacá y Arica no trabajaban en las minas de Potosí u Oruro, sino que eran ocupados en su mayoría en los transportes entre Arica y Potosí, para abastecer los centros mineros de insumos azogues provenientes de Huancavelica (5000-6000 quintales por año), cueros y badanas de Chile, y gran cantidad de ropa para los obreros de la mina y mercaderías como trigo, vino, aceite, pasas e higos, pescado salado y brea, como también herramientas y mercaderías finas de Castilla[51]. De Potosí traían la plata ensayada, o en barras. Otros transportes de materias primas, productos y mercaderías, iban desde Pica, Iquique o Tarapacá, vía Codpa, a Arica y Arequipa; o bien, desde Tarapacá al Alto Perú. Los trajineros, empresarios españoles del transporte, disponían de recuas de muchos miles de llamas[52] y del trabajo gratuito de los indios tributarios. Pero los funcionarios de la Corona, Corregidor, Oficiales Reales, etc., ocupaban también por su cuenta a los tributarios en sus propias chacras, aunque la ley no se los permitía (cf. Dagnino, 1909: 43).

Los arrieros mitayos y yanas, transitaban por los antiguos caminos del Inca, pero también por los nuevos caminos coloniales. Estos eran: de Pica al Salar de Huasco, y de allí cruzando la Cordillera, a Lípez, Potosí y Charcas. Otro camino conducía de Tarapacá a Sibaya, Chuncará, Cariquima y de allí a Lípez y Oruro. El camino del Inca, de Sur a Norte, comunicaba sucesivamente, Quillagua, Pica, Tarapacá, Codpa, Arica, Moquegua y Arequipa. De los caminos provinciales del siglo XVIII, eran los más importantes los de Huantajaya a Tarapacá y Pica, como se observa en el mapa que D. Antonio O'Brien confeccionó en 1765, por encargo del Virrey Amat y Junient[53].

---

51. Cf. Barriga, 1940, p. 74s.; Urzúa, 1969, p. 21s.; Dag.

52. No contentos con el acaparamiento de tierras indígenas y su trabajo, los españoles adquirieron también el ganado de los indios. Los trajineros no sólo particulares, sino también funcionarios, como el Corregidor Torenio (1615), que tenía 5000 "carneros de la tierra", y el Corregidor Ruiz Majano (1643) con otro tanto, eran los más interesados en el ganado de los indios; cf. Dagnino, 1909, p. 268; se entiende que estos empresarios se adueñaron, con el ganado, también de las zonas de los pastos naturales de los indios.

53. A. O´Brien, Plano que manifiesta el valle o pampa de Yluga en el Thenientazgo de Tarapacá,... 1765.

No solo en los transportes, sino también en las haciendas, en la recolección de guano en la playa, en la pesca y, en el siglo XVIII, en las minas de Huantajaya y sus obrajes, se ocupaba la mano de obra indígena; generalmente no eran mitayos, sino yanaconas indios sin tierra que trabajaban por un salario, pero en estos trabajos los españoles ocupaban también negros (esclavos y libres), mulatos, mestizos y zambos. En los valles bajos, los indios más expuestos a la obligación de los servicios laborales se quejaban que no les quedaba tiempo para trabajar en sus chacras, que por eso pasaba a ser trabajo de mujeres.

3.2.2.4. El ciclo argentífero de Huantajaya

En 1712 fue descubierto el mineral de plata de Huantajaya, y durante medio siglo su explotación tuvo un éxito fabuloso. La aristocracia rural de Tarapacá[54] trasladó sus principales intereses a la minería argentífera, ocupando nuevamente gran cantidad de obreros. Toda la mano de obra disponible: indios sin tierra, mestizos y otros grupos de sangre mixta, pudo ser ocupada y aún bien pagada para la época[55]. Por temporadas, se alquilaron también los indios de los ayllus de Sibaya y Camiña en las obras anexas a la minería, como la azoguería de De la Fuente en Tilivilca, y los buitrones en beneficio de la Pampa. Hay que mencionar los numerosos esclavos negros traídos a los centros de la actividad económica española: los oasis agrícolas y Huantajaya[56]. En Pica, por ejemplo, en ciertos momentos, los negros superaron en número a la población autóctona. Los mineros que juntaron gran fortuna, llegaron a importar 'bozales', esclavos traídos directamente de la costa de Marfil, según se deduce de los registros bautismales de Tarapacá, y otros provenientes de Lluta, donde había un criadero de esclavos[57]. En 1756, el rico minero Joseph de la Fuente y Loayza, aduciendo que pagaba 50.000 pesos en impuestos por el real diezmos[58], obtuvo un decreto virreynal que le autorizó a ocupar mitayos de Tarapacá y Sibaya en sus minas. El éxito de la minería contrajo una población de 3.000 personas en ese lugar inhóspito de la Cordillera de la Costa. La fuerza de trabajo indígena no se usaba tanto en las minas propiamente tales como en los buitrones de beneficio, arreglados en la Pampa del Tamarugal (originando así la pérdida de una parte considerable de los bosques usados como combustible)[59]. Los indios se empleaban también para el transporte del mineral, las

54. Las tres familias más destacadas de esta aristocracia: Loayza, Valdés y De la Fuente, eran originarias de Pica, y tenían tierras en la quebrada de Tarapacá (cf. Bermúdez, 1975, p. 46s.) ss. Cf. Barriga, 1941, p. 110.

55. Cf. Barriga, 1941, p.110

56. Cf. La Magdelaine, 1974, p. 19. Por el suple del déficit de mano de obra mediante estos contingentes de esclavos negros, se aceleró en estos lugares el proceso de desintegración social y cultural de las comunidades autóctonas.

57. Wormald, 1970, pp. 159-160.

58. Para dar impresión de la fabulosa riqueza generada por esta aristocracia provincial, basta mencionar que según Bollaert, los De la Fuente pagaron a España más de un millón de libras esterlinas en impuestos (Bollaert, 1860, p. 155; citado en Bermúdez, 1975, p. 47).

59. También después del ciclo minero argentífero, y particularmente en los comienzos del ciclo salitrero (± 1830)

materias primas, los alimentos y pastos; y para el trabajo en la azoguería de Tilivilca, adonde se dirigían los mitayos de Sibaya. El agua potable se traía por mar desde Pisagua y de la desembocadura del río Loa, en cueros de lobo marino. Además, se ocupaban obreros indígenas en la confección de explosivos en base a carbón de leña, salitre y azufre, traído de la Cordillera[60]. Marull dice que Huantajaya "llegó a tener 7.000 habitantes", lo que nos parece exagerado[61]. Más fidedigno parece Billinghurst (1893 : 5) quien dice que alrededor de 1750, el mineral llegó a contar con más de 3.000 habitantes, quedándose de ellos solo 400 en 1792, año de decaimiento casi total de la minería de la plata.

La explotación minera de Huantajaya significaba otro fuerte ataque a la mano de obra indígena disponible de la Precordillera, de modo que la economía de las aldeas, especialmente en los valles bajos, se veía nuevamente reducida. Así, por ejemplo, Pica, el oasis agrícola más próspero y con la mayor población, que en la primera mitad del siglo XVIII, vio reducido su número anual de nacimientos de 65,6 en 1700 a 33,0 en 1749[62]. Por otra parte, vemos que en Sibaya y Camiña, más retirados de la zona minera, el alto índice de la natalidad india pudo contrarrestar la emigración laboral y aún producir un moderado crecimiento poblacional. La curva demográfica acusa un crecimiento mayor en la segunda mitad del siglo, cuando el dinamismo del sector minero decrece. Después de 1760, bajó continuamente la producción argentífera de Huantajaya, y a partir de 1790, se paralizaron virtualmente las faenas mineras.

Los efectos de la economía colonial de agricultura y minería sobre la economía autóctona fueron, antes que nada, una fuerte reducción de las tierras cultivables disponibles. Por este motivo, se redujo considerablemente el tamaño de la economía autóctona. La legislación y la administración españolas y la economía monetaria tuvieron también efectos negativos para la infraestructura social y

---

persistió la deforestación a gran escala por los explotadores del salitre que utilizaban los bosques para combustible. Esto resulta de las notas de Bollaert, citado por 0. Bermúdez (1972 : 145). Por lo demás, se encontraron en Huantajaya, fuera del mineral, grandes "papas" de plata pura entre los años 1718 y 1746; la papa más grande encontrada pesaba 800 libras y fue encontrada en 1729 (cf. Billinghurst (1893), 1973 : 15). Para la deforestación por la minería argentífera, ver también: Bermúdez, 1972, p. 100.

60. Bermúdez, 1963, p. 47.

61. Marull, 1969, p. 98; el autor no aduce las fuentes.

62. En Ossandón (1962) encontramos los siguientes totales de actas bautismales de Pica, agrupadas en décadas:

	Bautizados	Indice
1700-1709	656	1,00
1710-1719	498	0,76
1720-1729	588	0,90
1730-1739	509	0,78
17401749	330	0,50

De estas cifras resulta que el descenso más fuerte de los nacimientos (1740-1749), coincide con la década de la mayor producción argentífera de Huantajaya (cf. Bermúdez, 1972 130). (El índice en este cuadro fue agregado por nosotros)

política de la economía autóctona. La erosión de la autoridad autóctona, la desintegración de las economías comunitarias, el endeudamiento progresivo (a consecuencia de los tributos y las ventas a crédito de los comerciantes españoles), especialmente en los valles bajos, el éxodo de la fuerza de trabajo de las comunidades de la Precordillera hacia los centros más dinámicos de la economía: las haciendas y las minas de los españoles; todos estos procesos redujeron y empobrecieron la economía autóctona, pero más que esto, socavaron también sistemáticamente la firme estructura de la familia y del ayllu, que son fundamento de la sociedad aymara, originando así un proceso de desmoronamiento y descomposición de las estructuras sociales que, a su vez, agudizaron el proceso de desintegración económica.

La falta de mano de obra necesaria para la economía de la comunidad, que por sí exigía mucho trabajo; la ocupación de los oasis y los niveles inferiores de agricultura por los españoles; la fiscalización de los yacimientos de guano, tuvieron también grandes efectos directos y de gran impacto estructural sobre la economía autóctona. Por estos hechos se obstaculizaba o imposibilitaba el ciclo anual de la explotación vertical, fundamento de la tradicional economía de intercambio v complementación. En los siglos XVII y XVIII, los indios de los valles bajos, que no tenían acceso a las aguas de riego y a las tierras fértiles de cultivo, se dedicaron a un nuevo esfuerzo de superación: la agricultura de canchones'. Las aguas subterráneas en la pampa, con que se alimentaban también los bosques del Tamarugal, gracias a sus profundas raíces, fueron aprovechadas, eliminando la capa salobre de la superficie hasta una profundidad de 20 y hasta 50 cm. Así se formaban 'canchones' de unos 20 por 3 metros, cercados por un dique de sal, que ofrecían suficiente humedad v fertilidad para los cultivos[63]. Los indios aplicaron hasta la segunda mitad del siglo XVIII esta forma de agricultura sin riego, como consta en los famosos mapas de O´Brien[64]. En total, disponían de unas 17.400 Has. de tierras arables en canchones según el mapa de 1765, ubicadas todas frente a la desembocadura de la quebrada de Tarapacá[65]. Los problemas eran que en los años de las grandes sequías en la Cordillera, las aguas subterráneas eran inalcanzables, y que los ríos subterráneos cambiaban a veces su corriente; además, el afloramiento de las sales por la evaporación reproducía la capa salada de la superficie, cubriendo lentamente los canchones v obligando al agricultor a una nueva excavación, pero el proceso no podía repetirse más que tres o cuatro veces, ya que los canchones se hundían demasiado y después de diez o quince años había que construir nuevos canchones. Todo esto dificultaba bastante la agricultura sin riego, en la Pampa del Tamarugal, de modo que esta invención técnica, por muy ingeniosa que fuera, no

---

63. Una descripción más completa de este sistema de agricultura se encuentra en Bermúdez, 1972, pp. 218-228.

64. Mediante foto-interpretación, el Dr. H. Bodini analizó esta antigua zona agrícola; cf. H.

Bodini, 1971. Sobre la gran fertilidad de estas tierras escribe O´Brien en uno de sus estudios, citado por Bermúdez, 1975, p. 61.

65. Cf. C. Keller, MS 1964. p. 17, citado en H. Larraín, 1974a, p. 13.

era más que un intento que alargó la lenta agonía de la agricultura de oasis autóctona, incapaz de salvar el sistema económico tradicional de la explotación vertical.

A pesar de todo, los ayllus producían bienes agrícolas, ganaderos y textiles, aunque en cantidades muy reducidas y, particularmente en el siglo XVIII para el mercado externo: los centros de la economía española colonial, para cumplir con sus deudas con el fisco y los comerciantes. En las colonias españolas existía una demanda de productos de la Cordillera: carne, lana y textiles; una demanda que creció en el siglo XVIII por motivo de la explotación minera. En Huantajaya encontraban una demanda casi ¡limitada de carne, granos (maíz, trigo y quinua) y forrajes[66].

La población de los ayllus se veía obligada a vender una parte de su escaso producto: 1) para poder pagar el tributo y las deudas contraídas con los comerciantes españoles, y 2) para poder adquirir los productos de otros pisos ecológicos (por ejemplo, guano y pescado) que resultaban inaccesibles dadas las formas de control colonial pagándolos en dinero, o en especie. En este intercambio se hizo sentir fuertemente el mecanismo de mercado, que deja el mayor provecho para la economía central (que define en última instancia los precios) en detrimento de la economía periférica y de sus productores para el mercado.

Esto se concluye a partir de los precios elevados de los productos españoles (el guano en el siglo XVII costaba de 12 a 14 reales la fanega)[67] y los precios bajos de la carne, la lana y los textiles provenientes de la Cordillera, como también los bajos sueldos que se pagaban a los arrieros y otros peones indios (salvedad hecha para los años de bonanza de Huantajaya).

En el período colonial se observa por todos estos motivos un empobrecimiento de las comunidades indígenas y una desintegración de la economía autóctona, proceso que ya era imposible de parar, a pesar de encontrarse en un rincón tan aislado del virreynato:

1. por la introducción de la economía monetaria, el sistema de precios desventajosos y la presión de deudas y tributos[68];
2. por la limitación de la economía autóctona a los niveles y tierras menos productivas;
3. por la reducción substancial de esta economía (de sus fuerzas de trabajo y del monto de su producción);

66. Bermúdez, 1972, p. 100.
67. Cf. Larraín, 1974b, p. 66.
68. Cf. Wachtel, 1971, p. 187: "Le tribut en argent oblige done les indiens A adopter des activités nouvelles, mais su détriment de leurs activités traditionelles, puisque ceux qui partent pour les mines, ou qui vont se louer su loin, abandonnent la culture de leurs champs et souvent ne reviennent pas".

4. por las limitaciones impuestas al sistema tradicional de la complementación vertical dentro de la economía comunal;
5. por la desintegración del sistema económico de comunidad y su transformación en pequeñísimas economías particulares de pueblo (o de ayllu), y, por último
6. por la formación de un verdadero proletariado asalariado[69], pero errante, que desarraigaba al obrero de su tierra y de sus tradicionales estructuras sociales de familia y de ayllu[70].

3.2.2.5. La economía de hacienda y la agricultura indígena

La economía de hacienda en Tarapacá del siglo XVI-XVII era estacionaria: más que a una norma de crecimiento capitalista, inversión productiva y renovación tecnológica, y ampliación infraestructural, respondía a pautas culturales y éticas de tipo aristocrático-feudal, y de cierta frugalidad rústica, aunque la visión mercantilista del hacendado nunca estuvo ausente y se realizaba en su producción para el mercado de los centros mineros (Oruro, Potosí, Huantajaya) y urbanos (Arica-Arequipa-Charcas). La economía minera de la provincia, en el siglo XVIII, todo lo contrario, respondía al dinamismo mercantil, orientado lisa y llanamente a la acumulación rápida de riqueza de oro y plata en el fondo, el ideal económico del conquistador español que, a la postre, llevaba a una vida de lujo ostentoso en los centros urbanos[71] . Al final de la época colonial, haciendo el balance, se ve que el conquistador ganó riquezas por la enajenación de plusvalía y aún por la explotación corrosiva de la economía autóctona, y por la apropiación de sus recursos agropecuarios y su fuerza de trabajo. La economía fue reorganizada y controlada según sus propios intereses del mayor ingreso monetario posible, pero nunca desarrollada o ampliada en base a una inversión en obras de infraestructura

69. Ibid., p. 209: "En méme temps, la société coloniale se scinde selon un systéme bi-polaire: d'une part, un 'prolétariat errant' directernent soumis aux espagnols; d'autre part, un 'prolétariat sédentaire', indirectenient exploíté par I'intermediaire des curaca.

70. 0. Bermúdez (1972 : 133) escribe que con el receso de las actividades mineras en las últimas décadas del siglo XVIII, surgió una crisis entre estos obreros, de los cuales muchos estaban desacostumbrados a las actividades agrícolas y no podían volver a sus lugares de origen. Muchos arrieros también quedaron sin trabajo. Por otra parte, bajo la atracción de las actividades mineras y el traslado de capitales, la producción agrícola había disminuido considerablemente, especialmente en el último cuarto del siglo. Esta baja en la producción agrícola no se recuperó después del ciclo argentífero. Las familias más adineradas de la aristocracia rural regional (los Loayza, los De la Fuente) habían transferido sus principales actividades a la minería, y, a fines de siglo, con el agotamiento del minera], se establecieron en Arequipa y Lima, dejando sus haciendas en manos ajenas, y ocasionando su inadecuada explotación (cf. Billinghurst, o.c., p. 8). También es cierto que a fines del siglo XVIII la agricultura del oasis de los españoles, a la par que la agricultura de canchones de los indios, sufrió cada vez más bajo la sequía originada, entre otras causas, por la tala de los bosques de tamarugal.

71. A fines del ciclo argentífero, partió la aristocracia de Tarapacá a Arequipa y Lima, a descansar en suntuosas mansiones, dejando sus minas agotadas y sus tierras descuidadas a mayordomos y personal de servicios

agrícola obras hidraúlicas, creación de nuevas tierras de cultivo como lo hicieron los conquistadores incas. Una prueba temprana de esta visión mercantilista del colonialismo español era el gigantesco sistema de riego que el Inca empezó a construir, que el factor de Potosí, en 1581, señaló y evaluó positivamente para alimentar un mayor número de obreros míneros[72]. Efectivamente, el interés del conquistador era exclusivamente obtener metales preciosos. sea por el robo (Primera fase), sea por la minería (segunda fase), sea por el desvío del comercio y la agricultura para el mercado (tercera instancia). Por la inversión 'demasiado alta' de la obra ($ 6.000), el español nunca terminó la obra de riego incaica. Otro punto de diferencia es que los españoles generaron riquezas agrícolas para el mercado a costo de la economía autóctona, mientras que en el sistema inca, el conquistador desarrollaba y dinamizaba la economía autóctona, manteniendo su propia estructura económica y social, para favorecerse proporcionalmente con los excedentes siempre crecientes de esa economía. En la última fase de la Colonia, en 1768, hubo una nueva proposición para realizar una gran obra de riego en la Pampa del Tamarugal, trayendo las aguas de Lirima y de las lagunas de Chungara[73]. El objetivo era:

ampliar la producción agrícola, indispensable para la empresa minera de Huantajaya, que necesitaba de más alimentos para la población obrera y pastos para los animales de tiro y carga, ocupados en la explotación argentífera. Nuevamente se desistió de la realización de la obra por los costos, porque, esta vez como antes , el mercantilismo español no percibía un desarrollo genuino y duradero de la economía de la provincia menos un desarrollo socio-económico de su población rural a partir de su original fundamento, indispensable y equilibrante: el sector agropecuario.

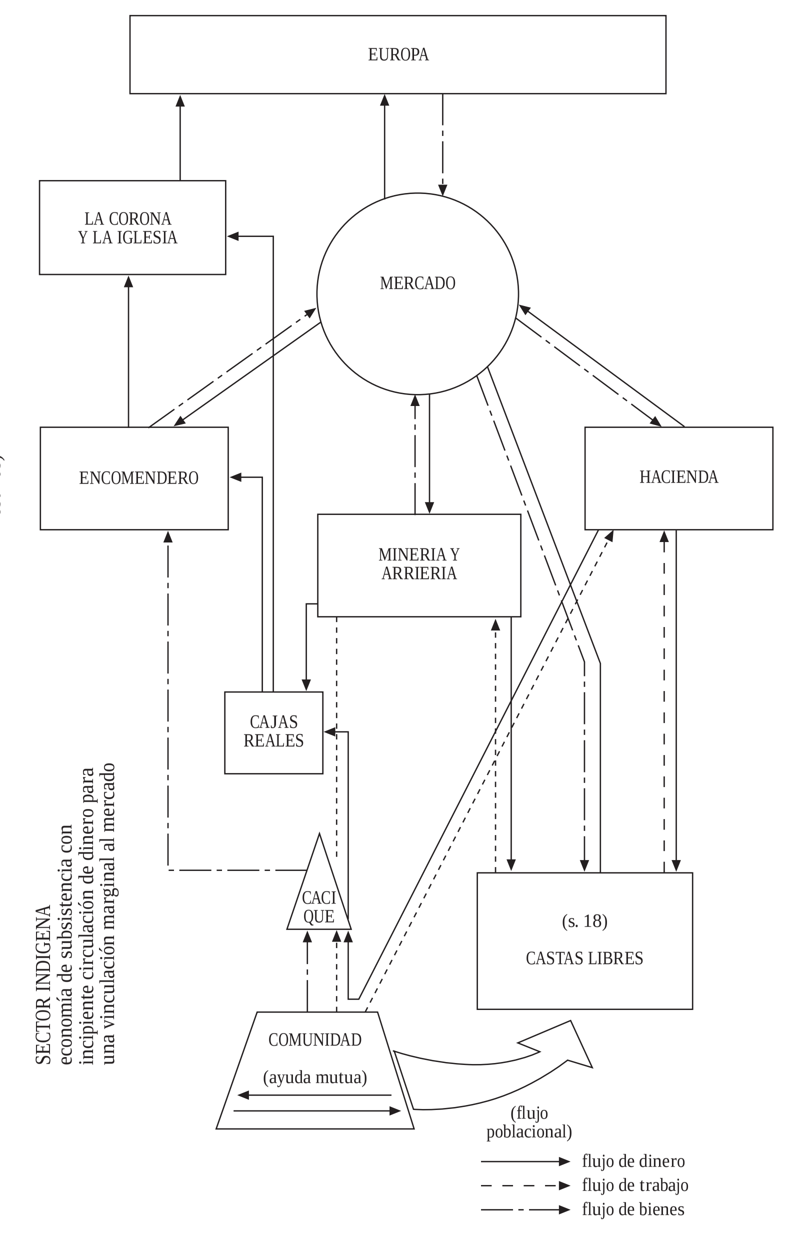
Según estas pautas, la economía agrícola-minera de la Colonia, con fundamento en la explotación de los recursos autóctonos, creó un sistema de mercado, cuyos flujos de Plata-dinero, Bienes y Trabajo, se representan en el Esquema 10. Las comunidades autóctonas de los valles superiores y de la Cordillera, que constituyen el fundamento de este sistema de producción de riqueza mercantil, no participaban en la economía monetaria ni en el sistema de mercado colonial. Las castas libres, en el siglo XVIII, ubicadas mayoritariamente en los valles bajos y en la costa (Huantajaya), participan escasamente en la economía monetaria y consiguen así en el mercado los bienes de primera necesidad o parte de ellos.

A fines del siglo XVIII, al acabarse los recursos explotables para la empresa colonial mercantilista, los españoles, lógicamente, se retiraron de Tarapacá, dejando

---

72. "... y este río (Mauri) intentó el Inca echarlo al algarroba] dicho (Pampa del Tamarugal) y para ello rompió siete leguas de tierra y lo dejó corno entraron los españoles en la tierra, y faltará por romper un cuarto de legua de la Cordillera que se podrá romper y abrir con un costo de 6.000 pesos ensayados y sería de muy grande efecto echar este rio para cultivar las minas, porque son muy ricas y es tierra fértil y abundante de comida..." (Carta del Factor de Potosí al Virrey, 1581, edición Bol. CEDOC, 2/3, Antofagasta, U. del Norte, 1972, p. 10).

73. Antonio O'Brien hizo el estudio para el proyecto de ingeniería hidraúlica en 1765, por encargo del Virrey Amat; cf. la documentación y los planes de este estudio en Larraín-Couyoumdjian, 1976, pp. 329-362; cf. también G. Billinghurst, 1893, y 0. Bermúdez, 1963, p. 49; y 1974, p. 51ss.


EUROPA
LA CORONA Y LA IGLESIA
MERCADO
ECONOMIA DE MERCADO:
Sector ESPAÑOLES Y CRIOLLOS (y mestizos)
ENCOMENDERO
HACIENDA
MINERIA Y ARRIERIA
CAJAS REALES
SECTOR INDIGENA
economía de subsistencia con
incipiente circulación de dinero para
una vinculación marginal al mercado
CACI QUE
(s. 18)
CASTAS LIBRES
COMUNIDAD
(ayuda mutua)
(flujo poblacional)
flujo de dinero
flujo de trabajo
flujo de bienes

sus minas argentíferas agotadas, su agricultura deteriorada (en parte arruinada), su población desarraigada, y sus comunidades indígenas desintegradas. Los ayllus de los valles superiores y de la Cordillera, se habían replegado a una economía local, reducida al aislamiento y la atomización, que era, necesariamente, de pequeña escala, y de una penosa auto-suficiencia.

3.2.2.6. La estructura demográfica

Para el estudio del desarrollo demográfico de la región de Tarapacá, c.q. Cariquima, existen muy pocos datos utilizables en la literatura, y nos vimos, pues, obligados a revisar los archivos.

En el momento de la conquista, había unos 6000 a 8000 habitantes en la provincia de Tarapacá, según las cuidadosas estimaciones del historiador Oscar Bermúdez[74] . Esta población, repartida en unos 200 ayllus, se encontraba mayoritariamente distribuida entre los oasis de la Precordillera, en las partes bajas de los valles transversales y quebradas; en cantidades menores en la Pampa del Tamarugal, y en la Alta Cordillera chilena, y, esporádicamente, en la costa. Los ayllus se encontraban en todos los lugares que ofrecían agua potable y de irrigación, sea de vertientes, sea de ríos que bajaban de la Cordillera hasta alcanzar la orilla oriental de la Pampa, donde desaparecían por evaporación o para seguir un curso subterráneo. Los oasis más densamente poblados eran Tarapacá, Pica y Camiña[75].

Los españoles se establecieron primero en Pica y Matilla por sus climas agradables y la fertilidad del suelo, poco después en Tarapacá, y, posteriormente, i´.e. a fines del siglo XVI, también en Camiña y Sibaya y otros lugares de la Precordillera. Se trataba de grupos muy reducidos de 3 o 4 núcleos familiares de colonizadores (en Sibaya menos aún, y éstos se retiraron posteriormente también).

En general, es cierto que, en los primeros años de la conquista, hubo un enorme receso demográfico a consecuencia de las guerras y crueldades, las pestes introducidas desde Europa, los trabajos forzados en las minas de plata[76], y, según

74. Las minuciosas investigaciones de H. Larraín tienen un resultado más bajo (± 5.600 habitantes), pero comparable con la estimación de Bermúdez la línea divisoria de las aguas constituía el limite territorial de los censos proto-históricos, en que se basa Larraín. El Tarapacá actual (estimación de Bermúdez) tiene su límite oriental más allá de la divisoria de aguas; y esta parte incluye la comunidad de Isluga (con 12 ayllus de altura) y de Cariquima (con 9 ayllus de de altura, quedando Cultane, el décimo ayllu, al lado occidental de la divisoria).

Tanto Larraín como Bermúdez incluyen en sus cómputos el territorio comprendido entre Camarones y el límite actual entre Chile y Perú, que nunca perteneció a la provincia de Tarapacá de 1768, a que nosotros nos limitamos aquí.

75. Cf. Bermúdez, 1972, p. 9s.

76. J. Golte (1973 : 83) ofrece el siguiente resumen del desarrollo demográfico de la población india del Virreynato del Perú:

	Tributarlos	Población indígena
1571	311.257	1.478.471
1591	203.530	(966.768)
1651	178.830	881.137

Cuadro 23a. Población India en Arica (a) y Tarapacá según los Censos Coloniales

	Tributarios Total	Población India Total	Población India Arica	Población India Tarapacá
1591	1.406	(5.680)	(3.976)	(1.704)
1615	1.758	7.107	(4.975)	(2.132)
1757	3.116	(12.655)	(8.859)	(3.796)
1789	4.179	16.973	10.649 (b)	6.324 (b)
1792		18.276	12.870 (b)	5.406 (b)
1795		18.283	12.815	5.468
1812		20.580	14.492	5.088

(a) Arica: incluye Tarata, Sarna, Ilibaya, Ilo y Tacna en territorio peruano, y Lluta y Codpa en territorio chileno.

(b) Entre Arica y Tarapacá (1789-1792) hubo cambio de límites en los distritos censales, o bien migración de indios de Tarapacá a Arica.

N. Wachtel, también como efecto del shock psicológico de la conquista,que hacía decrecer fuertemente la natalidad en el siglo XVI[77], y a consecuencia de la anomía, originada por la destrucción de los soportes ideológicos (del incanato y la religión autóctona)[78]. La caída demográfica acusa porcentajes diferentes de una región a otra, pero en términos globales promediados, decreció la población del reino incaico entre los años 1530 y 1590 de 8 (o 10) millones de habitantes hasta 1,3 millones [79], es decir, con un porcentaje mínimo de 84%; con razón podía reclamar Las Casas contra la "destrucción de las Indias". La mortalidad afectaba más a los hombres que a las mujeres, de modo que se encontraban comunidades, como la de los Chupacos en 1562, donde por 100 mujeres, se encontraban solo 56 hombres, y en el grupo de edad de 50 años y más solamente 34 hombres por 100 mujeres[80]. La natalidad, a consecuencia del shock psicológico, fue bajísima hasta 1570, luego fue creciendo nuevamente, primero lentamente, y a fines del siglo con más rapidez [81].

1754	94.243	401.411
1774	103.372	455.955
1789	139.511	611.431
1795		648.606
1812		712.494

77. N. Wachtel, 1971, pp. 145-149: "Les causes de la dé population".

78. Ibid., p. 152.

79. Ibid., p. 140; p. 152.

80. Para pirámides demográficas y gráficas sobre los años 1530-1600, ver N. Wachtel, 1971, pp. 333-347.

81. N. Wachtel, 1971, pp. 144-145

Los datos censales de la Colonia no siempre son comparables, y, a veces, muy globales. Sin embargo, se pudo componer el Cuadro 23a,que indica la evolución demográfica de los indios[82], y a modo de proyección el Gráfico V. Desde la conquista hasta fines del siglo XVI, hubo una declinación demográfica que no podemos precisar para la antigua provincia de Tarapacá en particular, pero que en la zona de la actual provincia de Tarapacá considerada en el estudio de Larraín, 1975, era de 20,4% entre los años 1540 (con un total de unos 5.600 indios) y 1578 (con unos 4.460 indios)[83]. Es de suponer que en los años de la conquista (1534-1540) y los años del último cuarto del siglo (aunque en grado inferior) se haya mostrado también un descenso poblacional global de indios.

Estos escasos datos demuestran que después del impacto de la conquista hubo una gran declinación de la población indígena, que en el siglo XVI pudo haber alcanzado un 30%, con tasas decrecientes hacia fines de siglo, para mantenerse a un nivel estacionario o con leve crecimiento en el siglo XVII, y aumentar con tasas crecientes en el siglo XVIII, particularmente en la segunda mitad, y hasta el fin de la Colonia. La población no india, predominantemente mestizos y negros (zambos, mulatos) y españoles, que vivían en su mayoría en Pica, Tarapacá y Huantajaya (siglo XVIII), aumentó en los mismos siglos, hasta alcanzar en 1792 un total de 2.502 personas (46,3% de la población india y 31,6% de la población total). El mayor aumento de este sector poblacional se ha visto, durante el ciclo argentífero, en los pueblos de Huantajaya y Tarapacá, como sabemos de otras fuentes.

Cuando nos preguntamos por el desarrollo demográfico local en las doctrinas de Sibaya y Camiña, los datos censales son mucho menos completos y más contradictorios, debido tal vez a migraciones estacionales (transhumancia) o periódicas (por sequías) de la población y a la poca precisión de los censos en lugares tan aislados - salvedad hecha para el censo general de 1792. Para obtener aquí una información fidedigna, fue necesario recurrir a los registros parroquiales de la época. Con los registros de defunciones de Camiña y Sibaya hemos calculado los promedios de vida entre 1650 y 1900, separadamente en períodos de 50 años[84].A continuación contamos los bautizados por año calendárico,suponiendo que los registros bautismales representan con suficiente precisión el total de nacimientos[85].

82. En este cuadro, basado en datos según Vollmer (1967 : 255-291) y Dagnino (1909 : 202), algunos datos han sido completados con estimaciones: la población de Tarapacá y A-rica, 1591, fue calculada a partir de los 1406 tributarios, y con base de 4,04 que es la relación población/tributarios válida en 1615. La población de 1757 fue calculada en forma similar, pero con base 4,06, que es la relación de 1789. La especificación de los indios de Arica y Tarapacá en 1591, 1615 y 1757, fue calculada a partir de la relación entre los indios de ambas provincias en los años 1792, 1795 y 1812, que era de Arica/Tarapacá de 70130.

83. Larraín basa su estudio sobre documentos editados por Barriga (1939; 1940), que se refieren a territorios al oeste de la línea divisoria de aguas (y en consecuencia no comprenden las comunidades de Isluga y Cariquima); sus totales de población comprenden a la antigua provincia de Tarapacá aumentada con los valles de Codpa, Azapa y Lluta. Por esos motivos, sus resul tados no pueden empal marse con 1os del Cuadro 21.

84. Promedio de vida en las doctrinas de Camiña y Sibaya según los registros de defunciones (1650-1900):

Por la multiplicación del número anual de nacimientos con el número de años de esperanza de vida por cada período, es posible calcular el número de habitantes de estas doctrinas y bosquejar la curva demográfica resultante (ver Gráficos III y IV).

Un análisis rápido de las curvas demográficas de estas doctrinas señala:

1. Que la población en ambas parroquias, hasta fines del siglo XVII, estaba a un nivel estacionario de un total de aproximadamente 1.200 habitantes,que aumentó en el siglo XVIII con tasas crecientes hasta alcanzar un total de ± 3.800 habitantes; que el crecimiento siguió con tasas decrecientes hasta mediados del siglo XIX, donde el nivel quedó estancado con un total de aproximadamente 4.250 habitantes, para decrecer con tasas crecientes en la segunda mitad de] siglo XIX hasta un total de aproximadamente 3.050 habitantes en 1900, y sugiriendo una continuación en el decrecimiento en el siglo XX.

2. Que, en grandes líneas, las curvas tienen el mismo perfil de la curva global de Tarapacá colonial (ver Gráfico V).

3. Que las tasas de crecimiento de Camiña entre 1650 y 1850 son casi el doble de aquéllas de Sibaya; el crecimiento más lento de Sibaya podría explicarse por la cercanía de] pueblo de Tarapacá con su dinamismo minero en el siglo XVIII y su fuerza de atracción demográfica sobre la quebrada de Sibaya.

La confiabilidad de esta investigación de archivos no cabe duda y, además, se confirma por los resultados del censo general de 1792, el más detallado y confiable de todos los censos coloniales, que acusa en ese año para Sibaya 1.062 habitantes y para Camiña, 2.439. Estos totales coinciden casi perfectamente con la curva de regresión trazada en los Gráficos III y IV. Estos y otros detalles de ese censo se indican en el Cuadro 24, que serán analizados más adelante.

	Camiña	Sibaya
1650-1700	20,05 años	19,11 años
1701-1750	19,81	19,79
1751-1800	22,16	22,62
1801-1850	22,09	20,42
1851-1900	21,93	20,61

85. Aunque estas doctrinas fueron fundadas alrededor del año 1600, no era aconsejable tomar en cuenta los años 1600-1650, porque es dudoso que toda la población haya sido alcanzada, en nacimiento y muerte, por el doctrinero en esta fase organizatoria de la parroquia. Además, son numerosos los vados en los registros durante estos años. Los años posteriores a 1900 tampoco fueron tomados en cuenta, por motivo de los múltiples cambios territoriales y organizatorios ocurridos desde entonces en la organización eclesiástica de la región.

Cuadro 24: Datos Censales de la Provincia de Tarapacá, 1792					
	Pica	Tarapacá	Sibaya	Camiña	Total Tarapacá
Religiosos	4	3	2	3	12
Españoles	285	193	-	31	509
Indios	1.517	664	1.060	2.165	5.406
Mestizos	350	612	-	238	1.200
Pardos	368	160		-	528
Esclavos	117	134	-	2	2.53
	2.641	1.766	1.062	2.439	7.908

3.2.3. La estructura de la familia

La estructura de la familia tuvo, durante la Colonia, un primer impacto desorganizador, que afectaba más que nada a la familia extensa "política". Las relaciones sociales y políticas entre los ayllus de una comunidad, concebidas como relaciones de familia extensa, siendo todos sus miembros descendientes de los mismos fundadores de la marka cuya memoria siempre era, y es, viva, estas relaciones sufrieron considerablemente por la desorganización política de la comunidad, la atomización de sus ayllus y la pérdida de prestigio y autoridad de los caciques mayores, que tenían papel de 'padre político' en la comunidad. En los centros españoles - Pica, Tarapacá, y en grado mucho menor, Camiña y Sibaya - este impacto fue más fuerte, porque el mestizaje y la introducción de los "pardos" creó grupos populares que no pertenecían al ayllu. La sanción social de la ética tradicional india no les afectaba. El indio yana -asalariado sin tierra- también dejaba de pertenecer al ayllu y se agregó en la temprana Colonia a la familia del hacendado, pero ésta era una relación no duradera y los yanacona se transformaron luego en un proletariado errante. El indio fue por primera vez confrontado con un nuevo modo de existencia social y económica, fuera de las tradicionales relaciones familiares del ayllu. Todo esto aflojaba la inquebrantable cohesión de las antiguas estructuras sociales y de parentesco.

Pero la estructura de la familia nuclear misma fue debilitada en los oasis y valles bajos. El libertinaje de los españoles desde la conquista (fuera de su familia de ética estricta) y el subsiguiente mestizaje fue el primer ataque, ya que los mestizos fueron rechazados por el grupo étnico paterno, la sociedad española, y ellos mismos rechazaban a su vez el grupo étnico materno, la sociedad india, quedándose con el trauma del 'huacho', el sin familia, muy sentido en América Latina hasta hoy día.

Entre 1690 y 1760, apenas 70 años, el mestizaje avanzó rápidamente: la relación indios/blancos cambió de 77,9/5,3 a 34,9/14,2; y la relación indios puros/ indios de sangre mixta (= zambos y mestizos) cambió en el mismo tiempo de 77,9/ 13,3 a 34,9/38,2, es decir, los indios puros (integrados en la estructura familiar

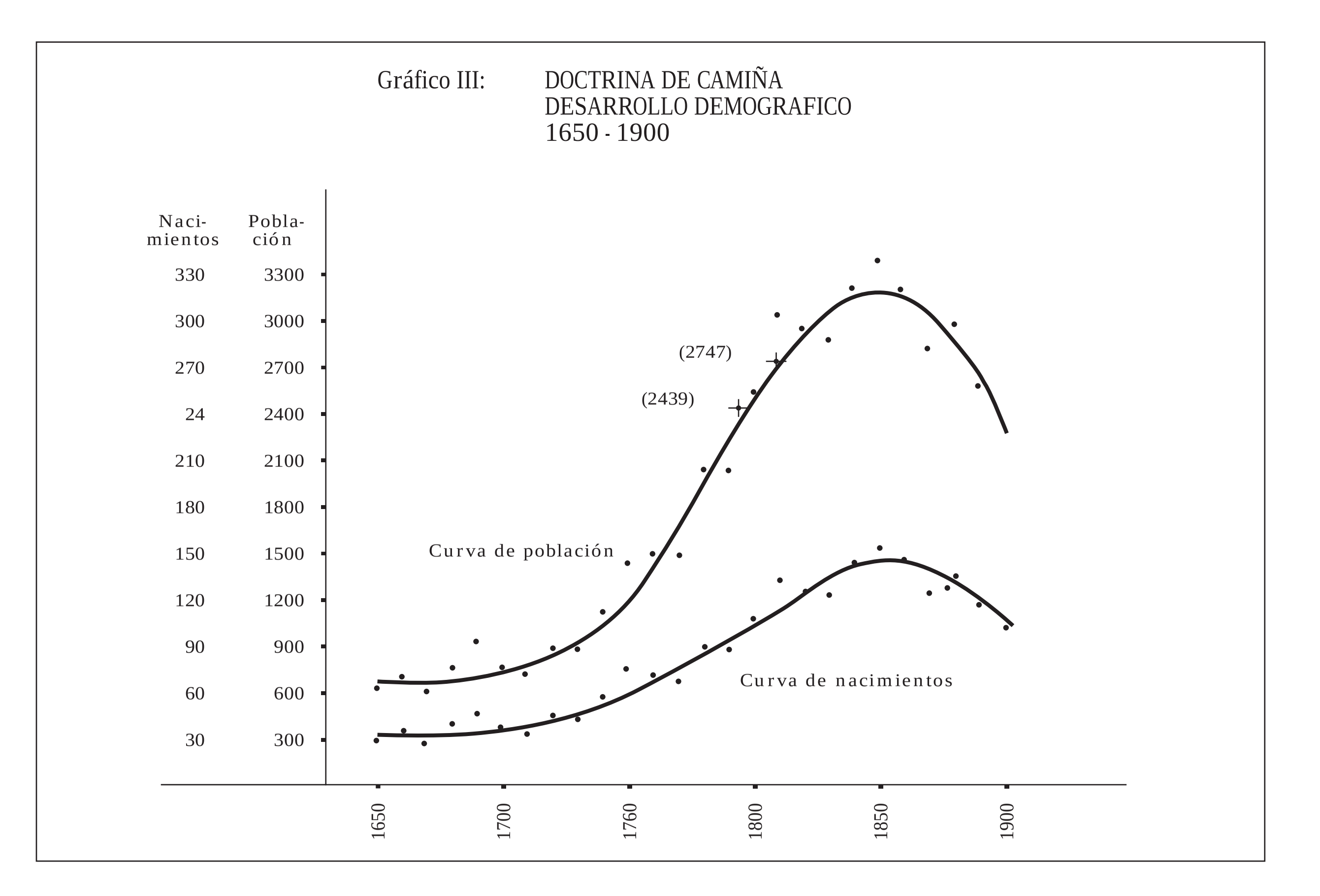


Gráfico III:
DOCTRINA DE CAMIÑA
DESARROLLO DEMOGRAFICO
1650 - 1900
Naci-mientos
Pobla-ción
330
3300
300
3000
270
2700
24
2400
210
2100
180
1800
150
1500
120
1200
90
900
60
600
30
300
(2747)
(2439)
Curva de población
Curva de nacimientos
1650
1700
1760
1800
1850
1900

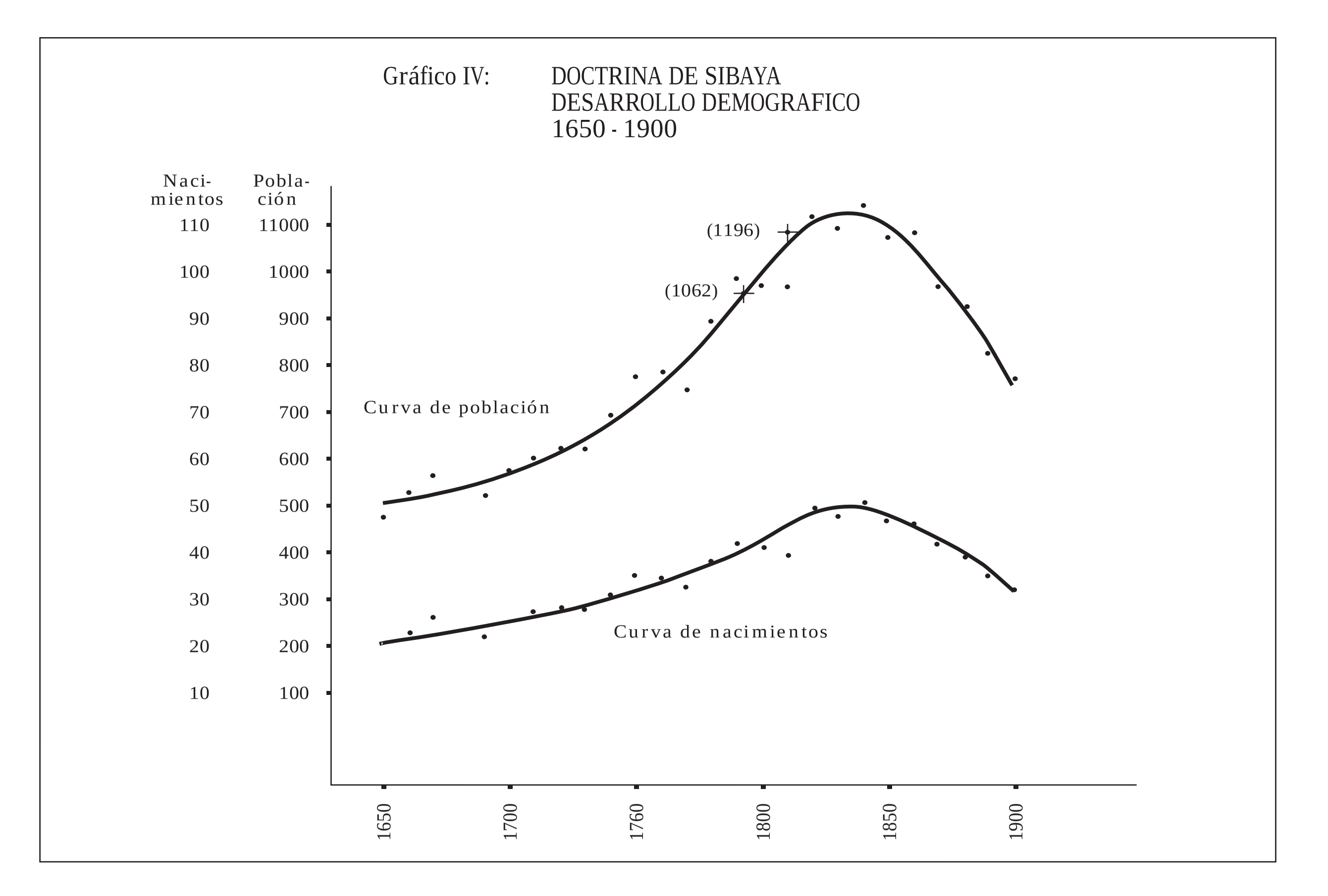
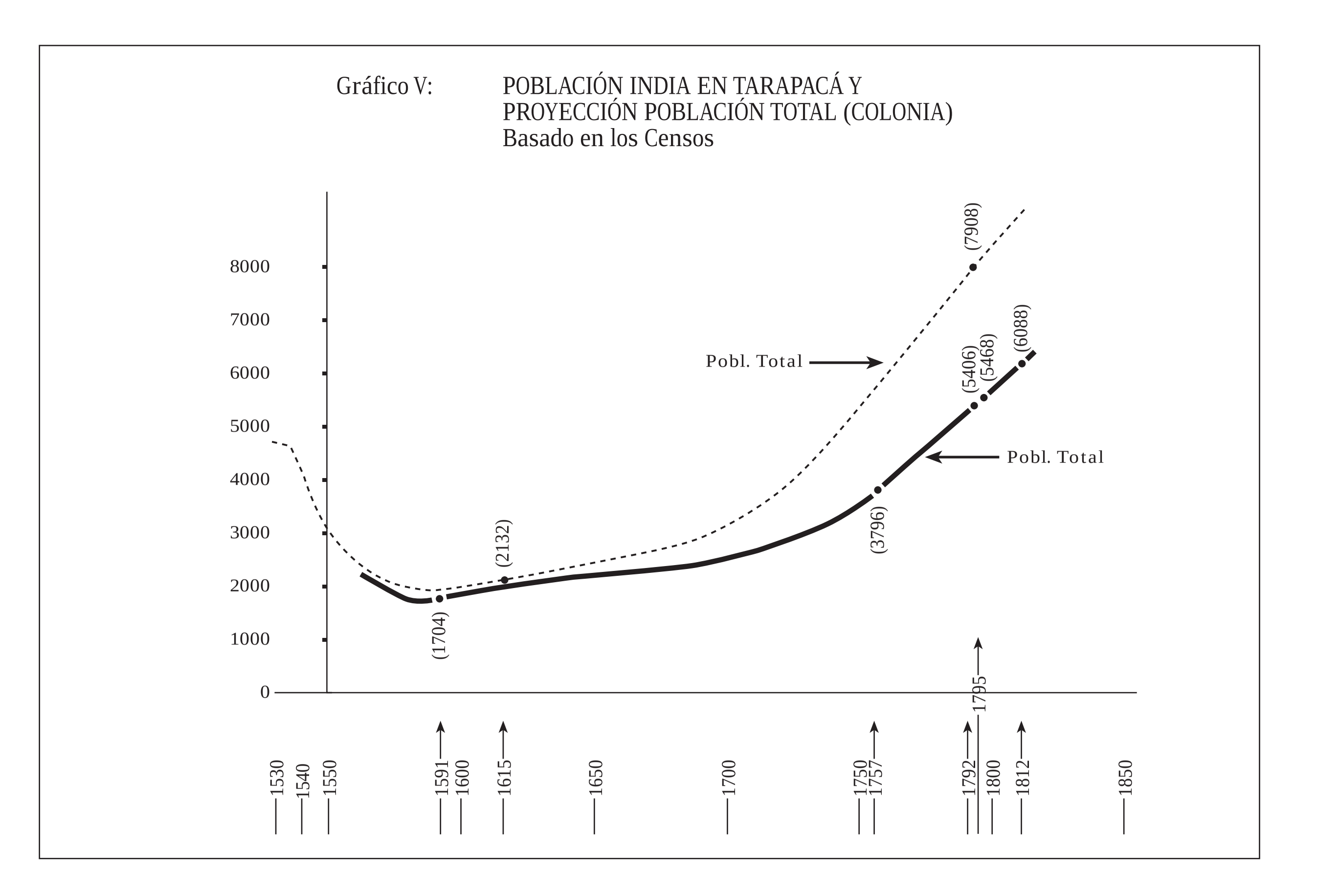


Gráfico IV:
DOCTRINA DE SIBAYA
DESARROLLO DEMOGRAFICO
1650 - 1900
Naci-mientos
Pobla-ción
110
11000
100
1000
90
900
80
800
70
700
60
600
50
500
40
400
30
300
20
200
10
100
(1196)
(1062)
Curva de población
Curva de nacimientos
1650
1700
1760
1800
1850
1900


Gráfico V:
POBLACIÓN INDIA EN TARAPACÁ Y
PROYECCIÓN POBLACIÓN TOTAL (COLONIA)
Basado en los Censos
Pobl. Total
Pobl. Total
(7908)
(6088)
(5468)
(5406)
(3796)
(2132)
(1704)
8000
7000
6000
5000
4000
3000
2000
1000
0
1530
1540
1550
1591
1600
1615
1650
1700
1750
1757
1792
1795
1800
1812
1850

tradicional y en el ayllu), que en 1690 eran todavía una mayoría seis veces superior a sus mestizados, eran en 1760 ya menores en número que éstos (veáse Gráfico VI).En este gráfico se observa también que durante el medio siglo de gran dinamismo minero en Huantajaya (1712-1762), los nacimientos de sangre mixta, en general, aumentaron de 19,8% a 50,9% (ver Cuadro 29 y Gráfico VI)[86]. Las uniones libres y los nacimientos de madres solteras, que vemos concentrados en el pueblo de Tarapacá (ver Cuadro 26), siempre han sido en el grupo mestizo muy altos, en comparación con los indios (cf. Cuadro 27). En esto, el mestizo siguió el ejemplo paterno, pero con la diferencia que el primero no guardaba una familia legal con pautas éticas muy estrictas, como lo hacía el español, ante y por sobre de su conducta sexual libre fuera del hogar. Las condiciones de trabajo en las guaneras de la costa y, en el siglo XVIII, en las minas de Huantajaya, constituían otro ataque a la ética y a la cohesión de la familia india, como concluimos de las repetidas instrucciones de los visítadores eclesiásticos de la época[87]. Entre los indios de Tarapacá-centro, se observa un porcentaje más elevado de nacimientos de madres solteras, que entre aquellos de los anexos y Sibaya (Cuadro 27). Para terminar, la situación social y la falta de libertad elemental de los esclavos (negros), favoreció entre ellos y entre sus descendientes libres una ética familiar menos estricta, que dio por resultado altísimas cifras de nacimientos de madres solteras (Cuadro 27). Estas cifras son altas también entre los españoles, pero al parecer más bien por la razón de la falta de candidatos al matrimonio en este grupo elitario tan reducido en una provincia tan aislada.

En la doctrina de Lluta, con su 'criadero de esclavos', el impacto de la economía colonial sobre la estructura de la familia nuclear era más fuerte aún, hasta alcanzar 70% de nacimientos ilegítimos en el siglo XVIII (Wormald Cruz, 1970: 157-160).

Para entender los Cuadros 24-29[88], vale saber que en el pueblo de Tarapacá y en Huantajaya-Iquique, estaban viviendo casi la totalidad de los españoles de la doctrina, y de los mestizos, esclavos, negros libres, mulatos, zambos, cuarterones, etc.,[89]. En los anexos de Tarapacá, encontramos durante toda la Colonia, y hasta

---

86. Hemos agregado la división racial según los datos censales de 1792, no tanto para prolongar la línea de tiempo (porque los nacidos en 1768 forman el grueso de la población mayor censada en 1792; en otras palabras, son casi los mismos), sino corno forma de control. Se constata corno única diferencia que en 1792 muchos españoles se han ido (por el término de las actividades mineras). (Talvez observamos también el efecto de] mayor crecimiento vegetativo de los indios, que hemos visto alcanza su auge en estos años).

87 Cf., por ejemplo, la visita de 1680 en la Doctrina de Tarapacá, que prohibe so pena de 'excomunión mayo¡ que salgan mujeres a las faenas de la costa, aunque sean sus mismas hijas, sobrinas o hermanas. Arch. lqq. obisp. Libro TAR: Inventarios y varios, 1646-1761, F 35-V.

88. Los períodos indicados son unidades temporales en que encontramos anotaciones marginales completas en los registros bautismales; en los otros períodos suelen ser incompletas las indicaciones de origen, situación familiar y/o racial del bautizado.

89. Los indios libres viviendo en el pueblo de Tarapacá eran pocos y solían adaptarse transformándose en 'cholos', es decir, mestizos, aún si tenían sangre india pura. Los indios mitayos viajaban como arrieros, o trabajaban en la costa, y, en la segunda mitad del siglo XVIII, en Tilivilca, situado en la desembocadura de la quebrada de Tarapacá.

mediados del siglo XIX, casi exclusivamente indios, como también en Sibaya.

La composición racial de los bautizados en la matriz de Sibaya fue como se indica en el cuadro siguiente:

Cuadro 25: Composición Racial. de los Bautizados en la Matriz de Sibaya en el Siglo XVIII

	Indios	Mestizos y negros	Españoles	Total
1735-1765	97.3%	1.0%	1.7%	100.0%
1767-1785	98.2%	0.8%	1.0%	100.0%

Los anexos de Sibaya y su sector cordillerano que ni siquiera tenía capillas eran también territorio indio.

De esta investigación de los registros bautismales, concluimos que el centro de la sociedad española era también el foco del mestizaje y de la desintegración de la familia tanto extensa como nuclear. Esta línea seguirá, después de la Colonia, cuando, en el ciclo salitrero, la desintegración de la familia nuclear alcanza Sibaya y sus anexos (ver Cuadro 28).

cuando, en el ciclo salitrero, la desintegración de la familia nuclear alcanza Sibaya y sus anexos (ver Cuadro 28).

Cuadro 26: Nacimientos de Madres Solteras en Tarapacá, Sibaya y Anexos (1685-1785)

	Tarapacá Matriz	Tarapacá Anexos (a)	Sibaya con Anexos (b)
1685-1698	22.3%	3.0%	
1742-1747	17.3%	2.8%	4.0%
1759-1768	37.7%	5.4%	5.2%
1775-1785	37.1%	9.6%	8.0%

(a) Los anexos son: Coscaya, Guaviña, Mamiña, Macaya y Noasa.

(b) Los anexos son: Limacziña, Sotoca, Mocha, Pachica.

Cuadro 27: Nacimientos de Madres Solteras según Castas (en %) en Tarapacá, Sibaya y Anexos (1759-1985)

	Tarapacá matrix				Anexos de Tarapacá	Sibaya y Anexos
	Negros (a)	Esp.	Mest.	Indios	Indios	Indios
1759-1768	47.1	35.0	27.1	7.6	5.4	5.2
1775-1785	47.6	25.0	28.9	12.2	9.6	8.0

(a) Incluye: esclavos, negros libres (pardos), mulatos, zambos y cuarterones.

Cuadro 28: Nacimiento de Madres Soltera en Sibaya con Anexos en % del Total de Nacimientos (1742-1907)

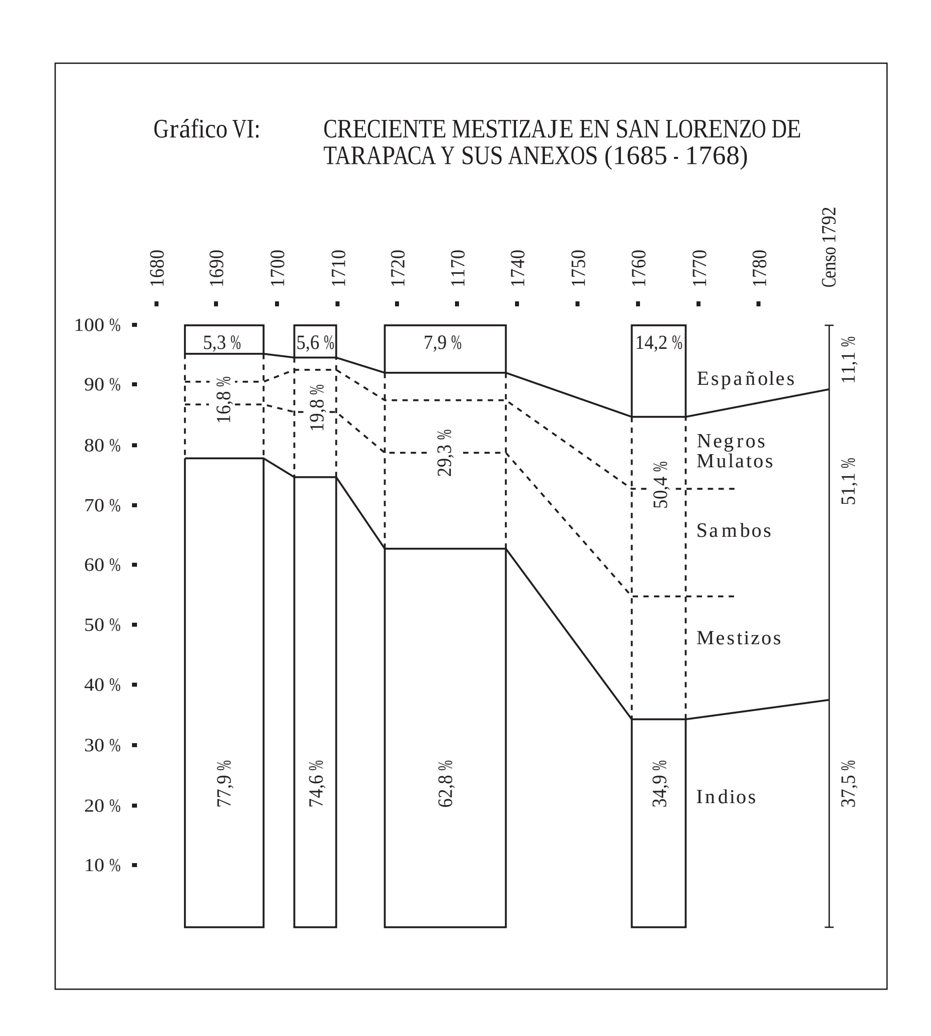
1742-1747	4.0 %	1849-1858	27.9 %
1759-1768	5.2 %	1886-1870	43.0 %
1775-1785	8.0 %	1880-1881	22.8 %
1839-1848	21.8 %	1897-1907	17.7 %

Cuadro 29: Mestizaje de San Lorenzo de Tarapacá y Anexos (1685-1788) (cf. Gráfico)

	I (1685-1698)	I1 (1703-1710)	III (1718-1738)	IV (1759-1768)	V Censo de 1792
Españoles	5.3	5.6	7.9	14.2	11.1
Negros (a)	3.5	1.7	4.7	12.7	16.7
Zambos	3.4	7.1	8.5	18.3	
Mestizos	9.9	11.0	16.1	19.9	34.7
Indios	77.9	74.6	62.8	34.9	37.5
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

(a): Incluye: negros 'bozales', esclavos y libres 'pardos', mulatos y 'cuarterones'.

(Datos obtenidos en los registros bautismales de la Iglesia de San Lorenzo de Tarapacá, Arch. Obisp. Iqq.)



NOTA:

Hemos agregado la división racial según los dates censales de 1792, no tanto para prolongar la línea del tiempo (los nacidos en 1768 forman el grueso de la población de mayores censada en 1792; o sea: son casi los mismos), sino como forma de control. Como principal diferencia, constatamos que en 1792 muchos españoles se han ido (por el término de las actividades mineras Tal vez observamos también el efecto del mayor crecimiento vegetativo de los indígenas que, sabemos, alcanza en estos años su auge.

(Según datos obtenidos de los Registros Bautismales de la Iglesia de Tarapacá)

3.2.4. La estructura religiosa

La organización de la administración eclesiástica sigue en grandes rasgos las articulaciones de la administración civil. En 1534 se fundó en Cuzco la primera diócesis del Perú; en 1539 siguió Lima, que seis años después fue elevada al rango de arquidiócesis; en 1552 fue creada la diócesis de Charcas (elevada a arquidiócesis en 1609), desde donde fue administrado el desierto de Atacama al sur del río Loa[90]. A partir de 1614, Arica y Tarapacá fueron administradas desde la nueva diócesis de Arequipa. Las Doctrinas de Sibaya y Camiña, sin embargo, fueron fundadas unos años antes, probablemente desde la arquidiócesis de Lima. Las actas y las fechas de fundación se han perdido en los archivos. Ambas doctrinas no eran muy solicitadas por los religiosos por motivo de sus escasos ingresos y su ubicación aislada. De allí que los registros parroquiales demuestran muchas vacantes y alta frecuencia de cambios de doctrinero[91]. La doctrina de Codpa, al contrario, fundada en 1668, tuvo inmediatamente dos grandes conventos, y la de Arica, fundada en 1680, contaba con nueve sacerdotes y tres comunidades de religiosos[92]. Las doctrinas de Tarapacá y Pica fueron creadas en 1614 y 1608 respectivamente, y ofrecían un ingreso superior a su doctrinero. Las doctrinas de Sibaya y Camiña contaban cada una con varios anexos, o vice-parroquias, que eran administradas también por el mismo doctrinero titular, que a estos efectos debía emprender una vez al año un viaje de servicio a cada uno de sus anexos. De hecho, estas vice-parroquias no tuvieron su visita anual sino en forma muy irregular.

En un estudio de Don Antonio O´Brien, primer gobernador subdelegado de la provincia de Tarapacá, se leen los límites de estas cuatro doctrinas, y cuáles eran sus anexos en el siglo XVIII. Tarapacá contaba con los anexos de Huaraziña, Mamiña, Iquinca, Parca, Macaya y Maza; además, Huantajaya e Iquique. La doctrina de Camiña atendía los anexos de Chiapa, Sotoca, Miñimiñi, Cara y Pisagua. La doctrina de Sibaya atendía los anexos de Limacziña, Usmagama, Sipiza, Mocha, Guasquiña y Pachica. La doctrina de Pica, finalmente, comprendía Matilla, Chiapana, Guatacondo, Caputra, Binguintipa, Miño, Quillagua, Ujina y Purificación[93]. La discontinuidad territorial de las parroquias, observada hasta entonces, se explica a partir de las distintas 'islas' que conformaban el conjunto pre-

---

90. Cf. J.M. Casassas, 1968, pp. 19-20; C. Häring, 1972, p. 101.

91. A. Wormald (1972 : 228) dice, citando, que estas doctrinas «eran servidas sólo por Dios, ya que no daba ni para mal comer al más sacrificado y frugal de los frailes» Las vacantes eran a veces de varios años seguidos, como en la doctrina de Sibaya, donde la vacante se extendió del 13 de abril de 1712 hasta el 12 de febrero de 1717, por lo que las Cajas Reales tuvieron un ingreso extra de 1.306 pesos (Dagnino, 1909 : 204-205). Sin embargo, el ingreso anual del cura de Sibaya se componía además de los $ 265 anuales por el «Sínodo», de muchos o~ rubros: estipendio de misa, jurastolae por los sacramentos administrados; y aportes al culto festivo por parte de las cofradías; en total, aproximadamente, $ 1.000 anuales, además de los servicios de comestibles que los kurakas le hacían llegar y de los mitayos que trabajaban el huerto del cura.

92. Cf. Wormald, 1972, p. 228.

93. CE 0. Bermúdez, 1975, p. 16.

incaico del 'archipiélago vertical' situado alrededor de la marka central de una etnia (veáse mapa V).

Las doctrinas de Sibaya y Camiña no contaban sino con un solo religioso[94] pero su personal comprendía también un sacristán para la parroquia y para cada anexo que, en ausencia del doctrinero, dirigía el culto y los funerales, y administraba los bautismos de emergencia; uno o dos cantores, encargados de la música litúrgica, y autorizados en caso de ausencia del doctrinero y del sacristán - o de incapacidad de este último - a cumplir las mismas funciones del sacristán; algunos mayordomos (no más de cuatro), que administraban el culto del santo patrono, y aún lo costeaban parcialmente; y, finalmente, un fabriquero, encargado de la 'fábrica': la responsabilidad material de los edificios (templos) e inventarios de la doctrina. Todo este equipo, como también el doctrinero, tenía derecho a un (pequeño) ingreso generado en el diezmo, la décima parte del tributo que, en el caso de Camiña y Sibaya como ya está dicho - era escaso[95]. En la organización de estas parroquias de indios, cabe mencionar las 'cofradías', hermandades de devotos a uno de los santos patronos, que respondían a los sectores sociales geográficos de la doctrina (ayllus o sayas) y que tenían por tarea costear la parte litúrgica de la fiesta del patrón (de ello sacó el cura gran parte de su ingreso). Las cofradías poseían chacras, que los miembros trabajaban, produciéndose así un ingreso para los gastos de la fiesta (cf. Golte, 1973: 18).

La principal actividad pastoral o litúrgica del doctrinero, c.q. su reemplazante, era: 1) la celebración de las fiestas del calendario litúrgico. La más llamativa era siempre la fiesta patronal, que se transformó en la fiesta del pueblo o ayllu. En segundo lugar, la Semana Santa. Mayor realce tenían también la Navidad, Pentecostés y Todos los Santos[96]. 2) La celebración de la misa dominical con sermón y las instrucciones de la doctrina en los días miércoles y viernes[97]. 3) La administración de los sacramentos de bautismo y matrimonio, que sucedía en los anexos con la visita anual de las fiestas patronales y en la matriz oportunamente al solicitarse el servicio. 4) Y el sacramento de la confirmación por el visitador eclesiástico de Arequipa, que se presentaba con intervalos de 10 hasta 40 años. 5) Atención de los funerales y entierros eclesiásticos, aunque éstos nunca fueron más del 60% de las defunciones en general a pesar de la insistencia de los curas[98]. La estructura

94. Administrativamente, había cabida para dos religiosos en Sibaya y para tres en Camiña, pero por el reducido ingreso de estos 'beneficios' quedaba siempre uno de ellos (y a veces dos o tres) vacante (cf. Vollmer, 1967 : 255).

95. Abundantes datos «re la existencia, el ingreso y las actividades de ese equipo del personal de la doctrina se encuentran en los antiguos registros parroquiales de Sibaya y Camiña.

96. Navidad - corno fiesta de pastores y del floreo del ganado - y Todos los Santos como festejo de los antepasados respondían a las tradiciones autóctonas, que bajo estos títulos cristianos eran celebradas con gran interés por parte de los indígenas, aún sin la asistencia del cura (cf. Arriagada (1618), 1968: 197).

97. A menudo los curas descuidaban su obligación en la doctrinación.

98. La explicación de esta resistencia es que los sacramentos de bautismo y matrimonio fácilmente podían agregarse a los ritos autóctonos, pero no así los entierros que habían de ser en el ayllu o campo de origen (cf. Arriagada (1618), 1968: 199-202). Las distancias eran fácil argumento para el que quería eludir la obligación del entierro en el cementerio eclesiástico.

religiosa autóctona formaba un contra-sistema en la clandestinidad, camuflado con formas cristianas o encubierto en los refugios. Los kurakas y los encargados especializados (curanderos, adivinos, confesores, encargados de huacas) (cf. Arriagada (1621), 1968 : 205-209), cumplían sus antiguas funciones religiosas según su propio calendario, a favor del ganado y las chacras, y dirigidas a las divinidades autóctonas (Arriagada, o.c., : 209-218). Para el ritual público y colectivo se buscaban el camuflaje cristiano, haciendo coincidir estas celebraciones con fechas del calendario cristiano: Corpus Cristi, Pentecostés, Navidad, Carnaval y Cruz de Mayo, Todos los Santos, y las fiestas de la Virgen (cf. Arriagada, o.c., : 223-224). Las prácticas autóctonas privadas las realizaban curanderos, brujos, confesores o jefes de familia, y éstas correspondían a: ritos de pasaje, enfermedad y muerte, construcción, y otras eventualidades críticas. Existía toda una contrareligión secreta. Los indígenas no buscaban tanto rechazar la religión oficial, impuesta, sino respetarla, y en caso de obligación, combinarla con su propia religión donde era posible (cf. Arriagada, o.c., : 224). La intransigencia de los extirpadores de idolatrías con la destrucción de las huacas les obligaba a renunciar a sus actividades, dejando un verdadero trauma (cf. Arriagada, o.c., : 220; 231).

Tanto los ministros de la religión oficial como los de la autóctona gozaban de gran respeto de parte del indígena. Las quejas contra los curas, sobre cuyo poder espiritual no había dudas, se referían a los aranceles, los servicios personales y los beneficios que pedían a los indígenas. Los visitadores eclesiásticos en Sibaya y Tarapacá tuvieron que corregir en varias oportunidades, durante el siglo XVIII, la codicia de los curas. Los escasos ingresos y la deficiente administración pastoral - a menudo interrumpida - de ambas doctrinas, permitieron que la religión autóctona pudiera persistir en la zona, particularmente en los niveles cordilleranos adyacentes (Isluga y Cariquima), aunque no en forma abierta y franca, pero sí disimulada en casi todos sus aspectos y expresiones ceremoniales. En su carta pastoral de 1649, el Arzobispo Villagómez de Arequipa, estimaba necesario destruir las múltiples huacas y sepulcros de gentes que persistían en estas doctrinas (cf. Duviols, 1971 : 164). La idolatría y las 'costumbres' persistían. La agrupación de los indios en las reducciones que ordenó el Virrey Toledo (1576) para facilitar el control administrativo y la erradicación de idolatrías, fue un fracaso rotundo en Tarapacá, por la índole misma del medio ambiente ecológico y la ubicación aislada con respecto a los centros administrativos.

Los elementos hispano-cristianos (como bautismo, culto de los santos, etc.), fueron simplemente agregados al culto autóctono, sin reemplazarlo, y reinterpretados en términos del patrón autóctono.

Merece hacerse notar que la comunidad de Cariquima con sus ayllus cordilleranos, ubicados al este de la divisoria de aguas, no fue nunca dividida in situ por los curas de Sibaya o Camiña (y lo mismo vale para la comunidad de Isluga). Sin embargo, una fracción reducida de los indios de Cariquima se acercaba a la doctrina de Sibaya (y otros pocos a Camiña, probablemente según las vinculaciones que el ayllu de cada cual tenía por 'derecho de costeo' - pastos de invierno - y las

relaciones de trueque y oportunamente de intercambio matrimonial con tal o cual ayllu de la quebrada de Sibaya o de Camiña; veáse el Cuadro 27a). Aún en estos casos de atención pastoral observamos la existencia de relaciones sociales (de matrimonio, padrinazgo, etc.) que Cariquima (e Isluga) tenían con comunidades y ayllus más al Este: Llica, Sabaya), y podemos sacar una conclusión de interés geopolítico: que estas comunidades estaban orientadas fundamentalmente hacia un centro social, político y religioso en el Altiplano, hacia Carangas en el Este, y que tenían relaciones secundarias establecidas con ayllus de la Precordillera en el Occidente, ubicados en las quebradas de Sibaya, Coscaya y Camiña. Así, oportunamente, y en particular durante su estadía invernal en la zona, podían ser atendidos los pastores de Cariquima por el cura de Sibaya, c.q. Camiña[99].

Cuadro 30. Desplazamiento Estacional de los AyIlus de Pastores de la Comunidad de Cariquima

Se trasladan desde	Para el costeo hasta	Para la agricultura hasta
Quebec Ancuaque Cultane	Sibaya Quiñuta	Sibaya Quiñuta
Chijo Panavinto		Sibaya Quiñuta
Cultane Lirima Cancosa	Coscaya Poroma	Coscaya Poroma
Cancosa	Mamiña Parca	Mamiña Parca
Quebec	Chuzmisa Chiapa	Chuzmisa Chiapa
Ancovinto Chulluncane Villablanca		

99. En apoyo a esto, mencionaremos el mapa que A. Beltrán (1885) hiciera como resultado de su expedición por encargo del Ministro chileno del Interior. En ese mapa figuran Cariquima e Isluga en territorio boliviano, y pasa la frontera desde el volcán Isluga al volcán Lirima. El autor del mapa insiste: «El resultado más concreto de nuestros trabajos es el mapa... Sin entrar por ahora en comprobaciones, nos anticipamos a afirmar que no hay en el mapa que hemos formado ningún detalle de fantasía, ni dato alguno que deje de estar justificado y cuyo grado de precisión no está determinado por el origen que señalamos» (p. 6, Introducción). Por la presión demográfica que se hacía sentir en la segunda mitad del siglo XVIII, y por el declive de la autoridad reguladora de los caciques, surgieron una serie de litigios a partir de 1787 y 1810, por los terrenos de pastoreo en Lirima y Cariquima, e Isluga, con los Llica, los Tahua y otros, brindando la oportunidad a los interesados de buscar apoyo en Tarapacá; ganándose el pleito, estos terrenos fueron considerados posteriormente como pertenecientes a la provincia de Tarapacá (cf. Larraín, 1974: 138-139; Paz Soldán, 1878 : 24-34). Sin embargo, las

32.5. Conclusión

La erosión de la autoridad autóctona no había avanzado tanto en los ayllus aislados. La cosmovisión autóctona, virtualmente reestablecida del impacto de la conquista, y la capacidad de control del medio ecológico en base a sus conocimientos y tecnología tradicionales, eran sus mayores recursos morales para mantenerse en esas condiciones económicas desmedradas. Los movimientos indigenistas y levantamientos fueron la prueba de una conciencia cultural y étnica y de una capacidad de desplegar acciones pan-aymaras y pan-andinas bajo un liderazgo propio. La población indígena creció en las primeras décadas del siglo XVIII hasta niveles no alcanzados antes. En sus regiones de refugio, la comunidad aymará disponía todavía de los recursos morales para superarse del impacto de la Colonia, si la República les hubiese dado la oportunidad.

---

vinculaciones culturales, religiosas y socio-políticas entre Cariquima y el Altiplano boliviano, subsistieron, habiendo sido el interés de los de Cariquima solamente el acceso a más terreno de pastoreo dentro de lo que se consideraría una comunidad mayor (o etnia) de Llica. Por otra parte, los caciques de Chiapa, Isluga y Tarapacá disponían en 1810 también de documentos a su nombre que reconocían según cédulas reales del 16 de Noviembre de 1614 sus derechos (probablermnte no exclusivos) de yerbaje en esa zona.

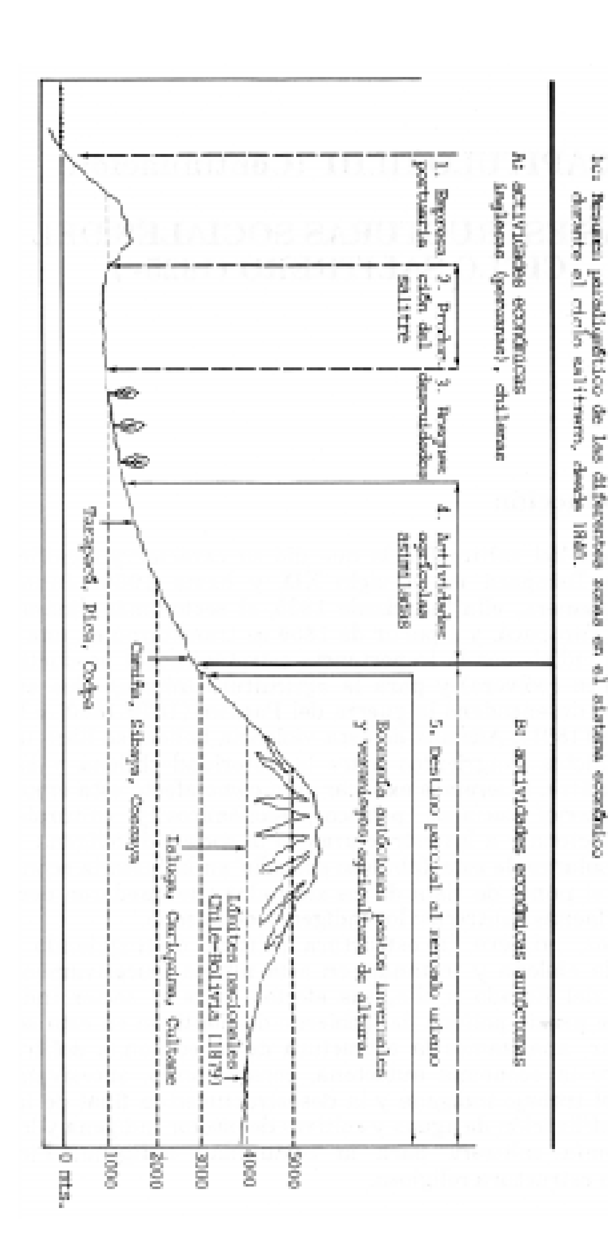
CAPITULO III (Continuación)

LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DEL CICLO SALITRERO (1825-)

3.3.0. Introducción

La empresa del salitre fue la que dió su carácter Y significado a la economía de Tarapacá en el siglo XIX y hasta 1930. Junto con la explotación guanera, ella fue, desde 1835, el sector más dinámico de la economía de Tarapacá, y a partir de 1850 se transformó en una empresa de interés mundial, por la importancia estratégica del producto para la industria bélica (pólvora) y para la agricultura (abono). Fue su interés político lo que desencadenó la guerra del Pacífico (1879-1880) y la guerra civil de Chile (1891). Además de esta violencia bélica, se libró una larga serie de conflictos sangrientos entre la autoridad chilena y las masas obreras del salitre. Queremos explicar aquí cómo afectó esta empresa, con sus epi-fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales, a la economía autóctona y a las estructuras de la sociedad indígena, tratando de hacer un balance de este fabuloso episodio' en la historia económica de Chile, según el punto de vista de los afectados que quedaron después del receso de las faenas salitreras: los indígenas de la zona.

Analizamos, primero, la estructura política, distinguiendo la época peruana de la chilena y tratando, en esta última, sucesivamente, de la organización del Estado criollo, sus efectos sobre el sector indígena de Tarapacá y la praxis política del gobierno de Santiago en este sector. En segundo lugar, analizamos la estructura de la economía salitrera y su impacto sobre la economía autóctona, considerando, sucesivamente, la utilización del trabajo indígena y la desestructuración final de la familia indígena, la utilización de aguas y cultivos del sector indígena y los efectos de la economía salitrera para la comunidad indígena. Finalmente analizamos la estructura religiosa.



paradigmático de las diferentes zonas en el sistema económico
durante el ciclo salitrero, desde 1840.
A: actividades económicas
inglesas (peruanas), chilenas
B: actividades económicas autóctonas
1. Empresa portuaria
2. Producción del salitre
3. Bosques descuidados
4. Actividades agrícolas asimiladas
5. Destino parcial al mercado urbano
Economía autóctona: pastos invernales
y veraniegos; agricultura de altura.
Límites nacionales
Chile-Bolivia (1879)
Isluga, Cariquima, Cultane
Camiña, Sibaya, Cossaya
Tarapacá, Pica, Codpa
5000
4000
3000
2000
1000
0 mts.

3.3.1. La estructura política de la República

3.3.1.1. Los indígenas de Tarapacá bajo la República del Perú (1825-1879)

El movimiento independentista, que comenzó por el impulso dinamizante de algunos visionarios, se desarrolló como un movimiento de masas populares. Dos tendencias caracterizaban el movimiento (V. Alba, 1969 : 99): los criollos interesados en la independencia con respecto a España en la toma del poder político y la liberación del comercio, y que pretendían una revolución política; las masas populares - indígenas, mestizos y otros - interesados en la abolición de la esclavitud, la igualdad para los mestizos y la emancipación de los indios, que más que nada deseaban recuperar sus tierras, y que perseguían una revolución social. Por la no coincidencia de los objetivos, pudo suceder que los indios, alertas a la insaciable hambre del criollo por sus tierras, lucharan ora con los realistas, ora con los patriotas, como lo demuestra la revolución Pumacahua en el sur del Perú (Zegarra, 1973 : 179). Las dos tendencias entraron en oposición abierta y permanente desde el momento en que la independencia fue un hecho. Los criollos definieron la 'Nación', tomaron la conducción de la República y supieron recomponer un status neo-colonial indígena para el campesinado andino. Sabemos que la 'Libertad' y la 'Igualdad' - las normas supremas de la nueva legislación -, el liberalismo comercial y la no intervención en el mecanismo de mercados, resultaron pronto en una progresiva enajenación de tierras indígenas a favor de los hacendados. El 'tributo de indios', que cobraba el cacique, fue derogado, pero pronto reapareció con el nombre de'contribución de indígenas' (hasta 1854) y luego como 'contribución personal' (hasta el siglo XX). Este impuesto arrojaba en la primera mitad del siglo XIX más del 80% de todos los impuestos directos de la República[1].

En la lucha por el control de los recursos humanos, la mita sobrevivió gracias a los obligados servicios personales gratuitos (Repúblicas, faenas, mitas y conscripción vial) (cf. Dobyns y Duaghty, 1976 : 155s.). La anarquía y el caudillismo que reinaban en el Perú hasta mediados de siglo, eran consecuencia no sólo de la falta de experiencia administrativa de los criollos (que bajo la administración colonial nunca tuvieron acceso a funciones de gobierno), sino también por las convulsiones que causó la actitud cerrada de los criollos - hacendados y burguesía - que se negaban a acompañar el cambio político con un cambio social equivalente, que era la esperanza de las masas indígenas y mestizas (v. Alba, 1969 : 103). La recomposición del status neo-colonial para los indígenas causó una larga serie de

1. La gravedad del privilegio fiscal latifundista en perjuicio de la comunidad indígena, se aprecia bien cuando se sabe que, por ejemplo, en 1847, $ 1.326.931 del total de $ 1.569.084 (85%) de los impuestos recaudados, provenían de las comunidades por razón de "Contribución de Indígenas", mientras que sobre las mejores tierras, ya monopolizadas por el latifundio, no pesaba sino una simbólica "Contribución Rústica" (cf. J. Piel, 1973 : 302), quién cita a J. Basadre: Historia de la República del Perú.

rebeliones de indios, locales y regionales, anti-tributarias y reivindicatorias de las tierras perdidas, tanto en el Perú como en el Altiplano boliviano.

Los indígenas de Tarapacá escaparon a la desesperación general que, en Puno, Carangas y Lípez, hizo rebelarse continuamente a sus congéneres de las comunidades. Las razones eran: la temprana decadencia de la economía de hacienda en Tarapacá a causa del ciclo salitrero y la explotación guanera; y la oportunidad de trabajo asalariado en las salitreras que favoreció una corriente migratoria y que integró parte de los migrantes indios en el proletariado minero de las salitreras[2]; el aislamiento de las comunidades de esta provincia; su fuerza numérica relativamente débil; el desinterés de los ladinos por sus tierras que eran inútiles para el sistema latifundista. La crisis económica del latifundismo costeño, aceleró la descomposición espontánea del sistema esclavista y, en 1854, la esclavitud fue abolida definitivamente por su bajo rendimiento en el sistema económico[3]. En cambio, la explotación guanera en la costa, basada en una fuerza de trabajo asalariada, tomó gran vuelo, concediendo pingües ingresos tanto a los empresarios como al fisco peruano, y formando un proletariado temprano, que posteriormente se volcó a la actividad salitrera.

3.3.1.2. Los indígenas de Tarapacá bajo la República de Chile (1879-); cuadro general

Los años de anarquía que siguieron en toda Hispanoamérica a la independencia, terminaron en Chile tempranamente con los ministerios de Portales (1830-1837), quien logró reprimir, gracias a poderes extraordinarios y con mano dura, el desorden. Su Constitución de 1833, fundamento de la República posterior, reflejaba fielmente la estructura social del país, y se ajustaba perfectamente a la situación cultural y económica y a las necesidades de la sociedad, según Galdames (1926 : 872). Limitaba el derecho a votar a los dueños de capitales o propiedades y formulaba unos principios teóricos generales de fácil aplicación en la República paternalista: igualdad ante la ley, igual derecho a funciones públicas, derecho a petición, libertad de prensa (Constitución de 1833, art. 1-12). Era un ejemplo clásico de la organización bien ajustada al orden social imperante, que los criollos pretendían proteger. Estos "poseían la tierra y controlaban todas las instituciones productivas de Chile. Tenían el poder de facto y lo deseaban tener también de jure" (Shaw, 1930: 134). La clase media no existía y la clase popular, mestiza, figuraba como protegida del Estado paternalista, comprendido como un gran latifundio. Para los indígenas no había lugar, salvo como candidatos a inquilinos o peones, y como reserva laboral. Esta Constitución funcionó sin alteraciones hasta 1891, porque el Ejecutivo

---

2. Estos indios emigrantes, integrados en el proletariado salitrero, fueron llevados, en una segunda fase (a partir de 1880) a desesperadas rebeliones mineras, que estaban ya completamente desvinculadas del problema de las comunidades indígenas.

3. "La mano de obra africana, servil, mal controlada y mal empleada, relaja su disciplina, baja su rendimiento e insurge contra el yugo de la servidumbre que ya no se justifica" (J. Piel, 1973: 301).

representaba claramente los intereses de estos criollos, sean conservadores o liberales. Después de un breve intermedio - en presidencia de Balmaceda - fue restituida a la fuerza por mucho tiempo más, desafiando las tempestades proletarias con represiones militares, especialmente en la zona minera del Norte. El expansionismo de la República criolla del siglo XIX, era de la misma índole feudal, persiguiendo una ampliación territorial e incorporación simple de nuevas tierras y recursos al patrimonio de la clase criolla dominante.

Los intereses políticos y económicos hicieron estallar en 1879 la guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia[4] que dejó la victoria al primero. Chile anexó Antofagasta y Tarapacá y ocupó la provincia de Tacna y Arica, sometiéndola a un proceso forzado de chilenización (cf. Basadre, 1974; Palacios, 1974), mientras el triunfador de guantes blancos era Inglaterra. A partir de 1880, creció rápidamente el poder económico inglés en la región salitrera, de modo que se habló de la "northificación" de Tarapacá (de Mr. North, que se hizo dueño de gran parte de la industria salitrera)[5]. En 1889, el Presidente Balmaceda trató de nacionalizar la industria salitrera, rompiendo con la tradición del Estado Portaliano, y causó una guerra civil que nuevamente tuvo al salitre como posta y premio. Balmaceda perdió la guerra en las batallas de Huara y Pozo Almonte (1891; cf. Encina, XX: 85-124), de modo que se volvió al Estado liberal-paternalista de equilibrios feudales de la élite aristocrática-burguesa criolla, esta vez asegurada por la fuerza militar. Desde la Guerra del Pacífico, el gobierno de Chile dispuso del más poderoso ejército en Hispanoamérica (Encina, XVIII: 405), y lo ocupó cada vez más para salvaguardar los territorios conquistados con sus ricos minerales, para asegurar el orden político-social del Estado Portaliano y para reprimir periódicamente los movimientos obreros del salitre. Se recuerdan las matanzas de Iquique (1907), de la Oficina Galicia (1921), de La Coruña (1925), etc., donde murieron muchos miles de obreros salitreros.

La empresa salitrera, que en 1885 ya tenía su estructura madura, definió también el sistema de los grupos de poder y prestigio en Tarapacá, que se indican en el Esquema 12. En este esquema se observan claramente tres niveles: 1) el nivel del poder político y económico neo-colonial que dispone de los mecanismos de control jurídico, político, financiero y de coacción física (las Fuerzas Armadas); 2) el nivel de la empresa capitalista neo-colonial (cuyos máximos empresarios coinciden en parte con el primer nivel) en que están integrados en calidad de fuerza de trabajo

---

4. Los recuerdos de la campaña de Tarapacá (Encina, t. 17 : 5-100; Pinochet, 1972: 55-190), con batallas en las oficinas Germania y Dolores; y en la quebrada de Tarapacá, están vivos todavía entre los indígenas, por motivo del saqueo de parte de los soldados chilenos; en Lirima, hay un lugar llamado por los aymaras: "Donde mató el chileno", etc.

5. Mr- North, inglés, uno de los barones del salitre, que construyó un verdadero imperio empresarial (cf. Encina, t. 18 : 279ss.). Efectivamente, entre 1880 y 1895, los ingleses eran dueños de más del 50% de los capitales invertidos en el salitre; los ferrocarriles y los transportes marltimos, la tecnología, etc.; en 1895, el capital salitrero era todavía en un 59,7% de nacionalidad inglesa (cf. Hernández, 1930 : 146; Blakemore, 1974 : 14-64; éste diseña el reinado de North en Tarapacá).

asalariado[6] los indígenas, entre una mayoría de operarios no indígenas, constituyéndose así un mecanismo asimilador. En este nivel figuran también los peones y arrieros al servicio de lo que funciona como filial agrícola de la empresa salitrera: los agricultores mestizos y blancos y de los oasis y valles bajos; 3) el nivel de la sociedad autóctona, no incorporada, de donde salen los flujos económicos y migratorios hacia la empresa salitrera.

Al mismo tiempo, se observa durante la madurez del ciclo salitrero, un sistema de estratificación social (Esquema 13), en que los operarios indígenas (migrantes estacionarios, antes de incorporarse definitivamente) ocupan un estrato inferior a los otros operarios, quedando para el último estrato los indígenas de las comunidades.

¿Qué consecuencias tuvieron para los aymaras los cambios políticos ocurridos en Tarapacá desde 1879? El interés político que cobró Tarapacá, las actividades militares y administrativas desplegadas por el gobierno de Chile, y la envergadura de la empresa salitrera organizada en la franja costera por una nueva élite minera-financiera-comercial chilena en combinación con tecnología y capitales europeos, obligaron a las comunidades aymaras a un nuevo retroceso, condenando su población al dilema entre la incorporación en el proletariado salitrero o el repliegue en su refugio cada vez más estrecho y estéril en la Alta Montaña, sin tener acceso a otros ecosistemas y sin libertad de movimiento en los territorios ‘extranjeros’ de Bolivia y Perú. Se hizo sentir en las comunidades, paso a paso, la imposición de la nacionalidad chilena, la legislación y el control administrativo de Santiago: apareció la escuela chilena y el servicio militar obligatorio, orientados también hacia la instauración de la nacionalidad, la asimilación idiomática y cultural y la integración social y económica de los aymaras en el sistema criollo presente en la cercana empresa salitrera. Al compás de la chilenización, las comunidades fueron separadas también de las grandes masas aymaras del Altiplano boliviano, con quienes formaban una unidad étnica, social, económica, política y cultural; separados también de sus congéneres del actual sur del Perú, con quienes habían tenido relaciones muy estrechas desde el traslado de los mitimaes bajo el Incanato y el tráfico ariqueño bajo la Colonia; además, separados de la cuna de la cultura aymara: Tiwanacu y el Titicaca. El aislamiento de las comunidades aymaras de Tarapacá se acentuó por el poblamiento de la pampa salitrera y los puertos, con que perdieron todo acceso a la pesca y a las islas guaneras, y se acabaron los antiguos contactos con los Changos, que, por su parte, pronto dejaron de existir como grupo étnico. Por el traslado de las oficinas de la administración pública, de San Lorenzo de Tarapacá a Iquique, la nueva capital desde 1884, los campesinos y pastores aymaras quedaron más alejados y marginados del centro regional. Esto fue un deterioro de sus oportunidades de competir en el mercado.

---

6. "Asalariado", aunque solamente pagado con fichas canjeables por artículos de consumo básico en las "pulperías", almacenes de la empresa, para obtener mayores recursos para la empresa y para mejor control del obrero.

Los aymaras, en breve, se transformaron en una insignificante minoría étnica, decreciente al ritmo de la expansión de la empresa salitrera; fue un decrecimiento relativo y absoluto.

3.3.1.3. La legislación indígena de Chile

Después de la conquista chilena, ya no fue posible para los aymaras vivir relativamente tranquilos en sus tierras, protegidos, como habían estado, por la distancia hacia los centros criollos que, además, tenían sus problemas de inestabilidad interna. La legislación chilena les alcanzó en su refugio. La legislación indígena de Chile entró en vigencia en 1883 después de una larga historia expansionista del régimen santiaguino. La expansión al sur respondió a los intereses de los grupos latifundistas ávidos por ocupar las tierras mapuches. Después de la ‘pacificación’ (leáse anexión) de la Araucanía, el legislador reconoció la existencia de la comunidad indígena mapuche como entidad sui generis de derecho público. Los "títulos de merced" que poseen las comunidades, reconocen su derecho a la tierra comunal como una forma de propiedad igual El "Juzgado de Indios" fue instaurado como una garantía más en esta legislación ‘proteccionista’[7]. La intención de la legislación indígena chilena fue claramente: estimular la incorporación y asimilación de las minorías étnicas, i.c. Mapuches. Lipschutz [8] explica cómo este fin se persiguió por los intentos de liquidar las tierras comunales con que se disolviera la comunidad misma.

En el caso de los aymaras, que eran numéricamente más débiles que los mapuches, se persiguió la asimilación con una estrategia diferente: ignorar su

7. El Juzgado de Indios: un aparato protector que en la Araucanía funciona al servicio de la política oficialista, aunque viciado por los intereses latifundistas (cf. Coronado, 1973).

8. Alejandro Lipschutz, el más destacado indigenista de Chile, explica que antes de la pacificación de la Araucanía, la legislación indigenista ofrecía más bien una base legal para la ocupación de tierras indígenas, motivado con argumentos de fraternidad, igualdad, patriotismo o progreso (Lipschutz, 1956 :147). Después de 1883, el problema de los indios sin tierras se hizo sentir más y golpeaba la puerta de la administración chilena misma, que llegó a ser un problema interno de Chile. Surgió una mínima legislación proteccionista para una penosa supervivencia de los indígenas, permitiendo a la vez un proceso continuo de enajenación de tierras (así las leyes de 1874, art. 6; 1883; 1903 y 1913) mediante la privatización (repartiendo las tierras comunales de las recién creadas reducciones entre los comuneros si una octava parte de ellos lo deseaba así (1956: 152). Tanto que en 1927 hubo - por corto tiempo - una ley de división obligatoria. La legislación posterior (D.L. 4.111 de 1931), vigente prácticamente hasta hoy, salvo un intento de Allende (D.L. 17.729 de 1972), es vacilante en cuanto a las garantías legales para la persistencia de la propiedad agrícola comunal (1956 : 160). En la historia legislativa indígena de Chile, observarnos un principio que ha guiado siempre al Ejecutivo y al Cuerpo Legislativo: consideran, casi unánimemente, deseable que se hiciese la división de la comunidad indígena (1956 : 169). Al mismo tiempo, las leyes dejan entrever las serias dudas de una mejoría de perspectivas económicas y sociales, por la constitución de institutos específicos (CAI, 1947; IDI, 1971) y de cooperativas y créditos como garantía para tal fin, haciéndose la tentativa de contrarrestar las graves consecuencias que derivan, para la producción agrícola indígena, de la división de la comunidad. El legislador reconoce que la propiedad individual en territorio indígena, una vez creada, necesita protección especial. Con razón dice Lipschutz que el mismo legislador reconoce así que la comunidad indígena continúa cumpliendo con cierta función en la organización de la producción agrícola, y plantea la cuestión: "¿No sería más oportuno legislar sobre la reforma de la Comunidad en vez de legislar sobre su división ó liquidación?’ (1956 : 172; 1960: 192-193).

existencia en la legislación. Así, sus comunidades nunca fueron mencionadas; títulos de merced no fueron entregados; el Juzgado de Indios no ha funcionado para los aymaras; la propiedad colectiva de las tierras comunales no se asentó en la legislación. En otras palabras, la legislación se limita a la Araucanía. Respecto a las tierras comunales de los aymaras éstas fueron consideradas por el legislador como propiedad del fisco cuando no existían escrituras de propiedad privada. Con la incorporación a la legalidad chilena, expiró, de jure, la propiedad comunal y dejó de existir la comunidad aymara misma para el legislador. La 'igualdad' de los aymaras ante la ley chilena, era la falacia que justificaba esta política de asimilación, que de hecho era un atentado etnocidiario.

Las consecuencias de la desmantelación jurídica de la comunidad aymara fueron desastrosas. La liquidación de facto tenía que seguir pronto por la erosión de la autoridad indígena y por la inevitable privatización de las tierras comunales.

Con la Independencia, debido a la norma de la igualdad universal ante la administración pública, los caciques perdieron su función de cobradores del tributo de indios y de organizadores de la mita. Con ello, los indígenas perdieron un defensor publico ante el poder neo-colonial y un representante que de alguna manera se había identificado con la causa indígena. Con la derogación de esa función, el cacique ya no era funcionario publico. En Tarapacá esto no significó la desaparición inmediata de los caciques locales, pero sí una sensible pérdida de su competencia, de su autoridad y prestigio internos, incapacidad de intercesión en defensa de la comunidad y limitación de sus funciones a las ceremonias religioso-costumbristas autóctonas. En cambio, bajo la administración chilena (hasta 1973), existió el "Inspector de Distrito", nombrado por el gobernador o intendente de entre los lugareños, como funcionario de enlace entre gobierno e indígenas, con una función meramente informativa al servicio de la administración pública. La destitución de la autoridad autóctona se hacía sentir en el interior de la comunidad, descomposición, dejando una serie de ayllus y estancias, atomizadas y desunidas, donde antes funcionaba una sola comunidad con su marka central. Las estancias sin el tradicional elemento unificador y mecanismo regulador de conflictos, fiscales; una vigilancia con fuerte presencia militar y el reemplazo del ofrecían un espectáculo de faccionismo desmoralizante.

La inexistencia de una autoridad indígena y la 'fiscalización' de las tierras comunales, dejaron el campo abierto a los hacendados para acaparar las tierras indígenas. Esto sucedió en gran escala en todo el Alto Perú. Las tierras indígenas que restaban en los valles altos de Tarapacá no tenían mucho interés para los criollos, por ser pobres, dispersas y aisladas. Sin embargo, no faltó un minero yugoslavo que supo adueñarse de unas 140 Has. de pastizales y unas pocas Has. de terrazas regadas de las tierras comunales de Cultane. Con esto, la fiebre de la privatización de las tierras comunales invadió la comunidad misma, que pretendía defenderse así contra la enajenación. La liquidación total y la privatización de las tierras comunales de Tarapacá significó el dramático desenlace de la comunidad 'de facto'. Durante la segunda mitad del siglo XIX y hasta hoy día, se multiplicaron

los pleitos entre aymaras por tierras, pastos y aguas (en los siglos XVII y XVIII, los pleitos por tierras indígenas eran entre caciques y españoles). En estas circunstancias, los conten dientes de la Cordillera trataban de sacar provecho de las contradicciones surgidas por los límites nacionales que cruzaban su región y (más tarde), por los partidos políticos urbanos que 'protegían sus partidarios rurales', aunque no desinteresadamente. Se agudizó la desunión entre familias y estancias (y aún dentro de las familias extensas), y se llegó no pocas veces a soluciones criminales en el conflicto entre los intereses privados y los derechos tradicionales, por la fácil impunidad, practicando venganzas sin fin por el derrumbe del derecho autóctono. Los tribunales peruanos, y me nos aún los chilenos, no disponían de la información ni jurisprudencia necesarias para solucionar los pleitos, y no llenaron el vacío de autoridad y derecho creado por la legislación republicana. Los que más provecho sacaron de los pleitos entre indígenas, fueron los abogados [9].

La discusión entre 'protección' y 'nivelación' en la legislación que se arrastra por más de un siglo respecto a la comunidad mapuche, nunca ha incluido a la comunidad aymara. Para ésta, valla, silenciosamente, la practica de la nivelación en el sentido de la "plena igualdad ante la ley",Por el interesde una clara definicion del nuevo territorio chileno en términos jurídicos y culturales. Se comprende la preferencia chilena por la nivelación jurídica y la asimilación cultural, al escuchar los reclamos por los antiguos sueños de los indigenas del Alto Peru que en 1973, todavía verbalizó una eminencia en la materia, formulando la "ley del patriotismo doble"[10.]

3.3.1.4. La praxis política del gobierno chileno

Revisamos a continuación la praxis política del gobierno chileno en la provincia de Tarapacá. El objetivo principal - asegurar la jurisdicción de Chile sobre el territorio - lo perseguía mediante una política de apoyo decidido a la empresa salitrera y una participación chilena creciente en ella, tanto en los capitales como en la masa obrera ocupada en la empresa.

Una política cultural de 'chilenización' mediante una red de escuelas fiscales; una vigilancia con fuerte presencia militar y el reemplazo del clero peruano por un clero chileno, completaban la estrategia de chilenización; esta estrategia se limitaba al sector urbano-minero. En el sector aymara, incursionaban patrullas

---

9. Por la inexperiencia de los indígenas contendientes, la deficiente formalización de las escrituras notariales con la anexión de Tarapacá en Chile, la circulación de escrituras falsificadas, etc., podían terminar pleitos por tierras de cultivo con su ocupación legal por los mismos abogados. Estos siempre podían prolongar los trámites engorrosos de los pleitos y aumentar los costos de los procesos. Así, por ejemplo, el último pleito sobre los pastos de Lirima, que duró desde 1941 hasta 1952, costó a los contendientes un total de 900 cabezas de ganado.

10. "No dudo que en más o menos 30 años más, Cuzco será la capital de la República autónoma quechwa, ni tampoco que habrá una República autónoma aymara en la orilla peruana del Titicaca. Los ciudadanos de las repúblicas serán al mismo tiempo conscientes patriotas de la gran Nación peruana" (Lipschutz, 1973, Discurso Inaugura] del ler. Congreso del Hombre Andino: El Próximo futuro de los pueblos indígenas andinos, p. 7).

chilenas y misiones científicas, geógrafos, geólogos y minerálogos, para inventarizar la conquista. Esta zona era considerada como una reserva para el futuro[11]. El gobierno no persiguió la 'culturización' de su población mediante la escuela pública sino hasta después de 1930, dejando esta función al proceso automático de la integración de (parte de) su población y sus recursos económicos en la expansiva empresa salitrera.

A partir de 1930, siendo inútiles las inversiones en la industria del salitre, el gobierno, junto con fomentar ramas nuevas de actividad económica (la pesca y la minería del cobre y del azufre), adoptó una política de medidas paliativas respecto al problema socio-económico del sector urbano salitrero. En esta 'toma de conciencia', se dió también una mínima atención al llamado 'sector rural' (i.e. indígena), con asistencia ocasional de emergencia en catástrofes naturales. A partir de ese año se gestó una política más agresiva de chilenización respecto a los indígenas, mediante la fundación de una red de escuelas y de retenes de carabineros, que se implementaron sucesivamente, y por la ronda médica: una visita periódica (o anual) de un médico a los principales poblados indígenas de la Precordillera, accesibles por los primeros caminos de penetración. La inscripción de nacimientos y de funciones (y, en menor grado, de matrimonios) en el Registro Civil de Tarapacá, ya estaba generalizada en el sector indígena en ese momento. A partir de 1949, esta política de chilenización de los aymaras, se intensificó considerablemente por la construcción de caminos y escuelas en la Cordillera y por intentos de integración institucional de la población indígena (en cooperativas agrícolas, juntas de vecinos, partidos políticos y otros). El servicio militar obligatorio para los indígenas fue aplicado desde 1901 como mecanismo concientizador de la nacionalidad. Un control militar eficiente de la Cordillera, exigía también disponer de soldados nativos. Mediante la construcción de caminos, el gobierno perseguía una progresiva integración de la economía agrícola ganadera en el sistema de mercado urbano, con la dudosa promesa de posibilitar así mejores ingresos y niveles de vida para los nativos.

Estas estrategias de desarrollo se expresan en los documentos de CORFO, del Ministerio de Agricultura y en los programas de gobierno en general[12], y las universidades las profundizan[13].

La confrontación de dos niveles socio-económicos, el urbano y el rural-indígena, favoreció una toma de conciencia de la situación desmedrada de los nativos, originando un creciente deseo de progreso y de pautas de consumo urbano, y una aceleración de la corriente migratoria hacia la ciudad, aunque ésta

---

11. Para los informes de tales incursionistas, véase, por ejemplo, Cañas (1912), Bertrand (1885), Riso Patrón (19 18), García (1934) y Harms (1930: 165-169).
12. CORFO, Memoria 1968-1969; U.P. Bases de Política Indígena (1971); Ministro de Agricultura (1971); Oficina de Planificación Agrícola (1972).
13. Seminario de Problemas Regionales, Antofagasta, Universidad de Chile, 1957; Primer Congreso del Hombre Andino, Arica-Iquique-Antofagasta, 1973.

sufría de una cesantía estructural desde 1930. A esta toma de conciencia, y sus efectos, la administración pública respondió con una política asistencial más completa para indígenas, realizada por medio de la Dirección Social de Asuntos Indígenas (a partir de 1971, el Instituto de Desarrollo Indígena)[14] Pero esta política, en el fondo, no sanó la economía del sector autóctono, sino que agravó la situación de dependencia real y psicológica y la actitud de suplicante de los grupos indígenas para conseguir una mejoría marginal de sus condiciones socio-económicas[15] .Este proceso podría caracterizarse de proletarización de la población indígena'.

Lara c.s. (1971) acusa, por el resultado de su investigación misma, el fracaso de esta estrategia de desarrollo por la incorporación, cuando constata que el éxodo del campo aymara a las ciudades costeras se ha acelerado en pueblos de más intensiva aplicación de estas políticas de desarrollo cultural, económico y social. También el gobierno militar de Pinochet (cf. Avalos, 1975) se vio obligado a reconocer el total abandono del campo y se dedicó a buscar ajustes y remedios a la tradicional política de incorporación a la nación por vía de la asimilación cultural, económica y social, pero no llegó a cuestionar estas políticas ni sus métodos. Ciertamente, se dio un serio impulso al desarrollo ganadero, a las inversiones básicas en el sector forestal, con el plan de reforestación de la Pampa del Tamarugal, con crianza de ovejas, pero una mejoría substancial de la economía agrícola / ganadera del sector autóctono nunca fue programada por la administración pública.

El gobierno militar de 1973, más consciente de las consecuencias geopolíticas de la continua involución de la economía autóctona y del abandono de la región por la continua corriente migratoria, adoptó medidas contrastantes[16], proyectando en particular la creación de unos núcleos de población concentrada en pueblos dotados de todo tipo de servicios realizables en la Alta Cordillera y de todos los institutos modernos urbanos de interés socio-político: hospital, escuela de concentración con internado, centro de asistencia técnica y capacitación profesional, junta de vecinos, centro de madres, oficinas públicas, mercado local, retén de carabineros y ampliado sistema de transportes y comunicaciones, etc.

La política económica del gobierno chileno impactó negativamente al sector agro-ganadero indígena de Tarapacá. La industria salitrera tuvo el interés y el apoyo casi exclusivo de los programas de desarrollo entre 1879 y 1929. De ella sacó el Estado su principal ingreso fiscal, su prestigio internacional y su bienestar

---

14. Colompil, 1972; IDI, Programa de Estudio 1973; Germán Silva, 1973; IDI, Programa de Acción, 1976; C. Fuentes, Recopilación, 1976.

15. Ver Juez de Distrito , informe sobre... Livilcar, 1973.

16. Cf. instituto de Desarrollo Indígena, Memoria Anual 1975, IDI.; Instituto de investigaciones de Recursos Naturales, 1961, Informe No. 1, Tabulación de la Clasificación Capacidad de Uso de Tierras Por Provincias y Comunas, Santiago de Chile; ODEPLAN, Instituto de Economía, Universidad Católica, 1975, Mapa Extrema Pobreza, Santiago de Chile; ODEPLAN, 1974, Primer Plan Nacional Indicativo de Desarrollo 1975-1980; SERPLAC, II Región, 1975, Resumen de la Estrategia de Desarrollo de la 11 Región 1976-1980 (versión preliminar), Antofagasta; A. Vita, 1975, Posibilidades Forestales de las Zonas Aridas y Semiáridas de Chile, Universidad de Chile, Santiago.

concentrado en los grupos medios y altos. A ella dirigió todas las inversiones infraestructurales: instalaciones portuarias y energéticas, sistemas de comunicación y transportes, muy avanzados en su época, como el telégrafo, los ferrocarriles, provisiones de agua potable en pleno desierto, enseñanza y capacitación profesional, investigaciones hidrográficas del subsuelo por aguas potables e industriales y la continua incorporación de nuevas tecnologías en la industria salitrera. El enorme dinamismo de los empresarios del salitre fue estimulado sin reservas por el gobierno, también en los momentos en que el desarrollo minero iba a costa del sector agrícola y ganadero. La antigua preferencia del español por las actividades mineras y su desprecio por las actividades agropecuarias lo sintió también el conquistador chileno: tal como su ancestro ibérico, éste llevaba una política económica en que la agricultura valía solo como soporte a la minería[17]. Mencionemos las concesiones para explotar y vender las aguas de Pica y otros que el Congreso dio a The Tarapacá Waterworks Company Ltd. (de North), 1888 (por 208.000 galones diarios), y The Iquique Water Company Ltd. (de Hart), 1885 (Blakemore, 1974 : 56).

Una mayor intervención expropiadora del Estado, en el sentido de sacrificar un excelente oasis agrícola en aras del desarrollo urbano-minero, lo constituye la 'venta de las aguas' de las vertientes de Chintaguay (1913), con que los agricultores nativos de Matilla y Quisma quedaron sin aguas de riego y el desierto devoró dos pueblos agrícolas, donde subsistían 600 personas (Comisión Parlamentaria, 1913 :158).

En materia de caminos, procuró el Estado una inversión mínima en la Precordillera y Cordillera, para posibilitar la explotación del azufre (en Cancosa, Quimsachata, etc.) y del cobre (en Mosquito de Oro y otros). y para los intereses del abastecimiento de alimentos y forrajes de la empresa salitrera (Pérez, 1976 : 6). En breve, durante el primer siglo de la administración chilena, no se ha invertido en obras de infraestructura útiles al sector agro-ganadero, ni a la economía indígena en general. En los años difíciles que siguieron a 1929, los políticos no cesaban de prometer nuevo desarrollo y progreso, incluso a los agricultores de la Precordillera, pero significativo para la política de desarrollo económico fue el siguiente episodio. Para aprovechar mejor los recursos hidráulicos de la hoya de Tarapacá y para superar el problema del abastecimiento de agua potable y de energía, la Dirección de Obras Públicas comenzó, en 1937, la construcción de una gran represa en Pachica, pero tuvo que abandonar la obra al año siguiente por serias fallas de ingeniería y por problemas técnicos surgidos por no haber hecho estudios geológicos previos a la construcción (Pérez, 1976 : 7). Sin considerar el fracaso de la obra, merece mención que este grandioso proyecto no preveía el uso de las aguas para el

---

17. Cf. Harms, 1930, Los Grandes Problemas de la Zona Norte de Chile, Santiago; R. Ampuero, 1965, "Crisis Económica de la Provincia de Tarapacá (discurso en el Senado) en Diario de Sesiones del Senado; Murillo Vacareza y otros, 1970, Carretera Oruro-Pisagua-Iquique, trabajo redactado a iniciativa del Rectorado de la Universidad Técnica de Oruro con el concurso de una comisión de Oruro, Bolivia; A.V. Gallo, 1915, Política Minera y Salitrera. Trabajo redactado para el Congreso Chileno de Mina y Metalurgia, organizado por la Sociedad Nacional de Minería, Imprenta Nacional de Iquique; Visión Regional Tarapacá, 31 de Marzo de 1976, No. 3, Abril-Mayo, 1976 No. 5, Julio-Agosto 1976 No. 6, 31 de Octubre de 1975, No. 2, Santiago.

riego, ni menos para ampliar y revitalizar la agricultura, sino que más bien se pretendía repetir en gran escala la historia de Chintaguay en 1913.

Real interés puso el gobierno desde 1930 en las investigaciones de recursos hídricos en la Pampa del Tamarugal[18]. La ubicación de las corrientes de aguas subterráneas fue la base de una estación agrícola experimental en Canchones, ubicada en una antigua zona de agricultura precolombina en la Pampa del Tamarugal, desértica. CORFO, a la que fue encargada la estación en 1944, experimentó con hortalizas, chacarería y frutales y con ganado (ovino, caprino y bovino), contando para tal efecto con fondos de la ley No. 16.624 del cobre (CORFO, Memoria, 1963: 104). A partir de 1964, se dio gran desarrollo al proyecto de reforestación de la Pampa del Tamarugal, combinado con un exitoso proyecto ganadero, pisando las huellas de la explotación precolombina de estos bosques (CORFO, Memoria, 1963 : 23; Pérez, 1977 : 7-11). Mediante este proyecto, debido a un nuevo aunque no siempre constante interés de los sucesivos gobiernos por el sector agrícola, selvícola, y ganadero en Tarapacá, se persigue una explotación de tipo hacienda estatal, creada por los agrónomos de CORFO y sin participación alguna de la población autóctona (salvo en el arriendo de su fuerza de trabajo), y sin vinculación con el sector agrícola-ganadero tradicional. La hacienda llegó a tener de 4.500 hasta 5.000 ovinos (1967-1969) (Lamagdelaine, 1972), y dispuso en 1972 de 28.014 Has. de bosques artificiales en diferente estados de desarrollo (Pérez, 1977 :15; 22).

Por otra parte, para el desarrollo de la zona agrícola autóctona, fueron dirigidos recursos financieros del Estado, pero en cantidades muy inferiores: 1) a la ampliación de la red de escuelas rurales; 2) a la ampliación de la red de caminos de penetración (a partir de 1959), comunicando Mocha, Huaviña, Sibaya, Laonsana, Lirima y Cancosa con Tarapacá y Huara; 3) al fomento del cooperativismo agrícola en la quebrada de Tarapacá y Huaraciña (a partir de 1959); 4) a la subvención parcial de obras locales de riego a escala muy pequeña, como estímulo a la población autóctona (a partir de 1964). Las cooperativas organizadas en plena dependencia de CORFO, no tuvieron nunca vida propia y expiraron tan pronto como CORFO se retiró (d. Pérez, 1977 : 9-10)[19]. Finalmente, vale mencionar dos experimentos de

---

18. Cf. Castillo, 0., El Agua Subterránea en el Norte de la Pampa del Tamarugal Instituto de Investigaciones Geológicas, Boletín No. 5, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1960; W. Klohn, Hidrografía de las Zonas Desérticas de Chile, Santiago, 1972; J. Brüggen, 1936, "El Agua Subterránea en la Pampa del Tamarugal" en Rev. Chil. Hist. y Geog., vol. 80, No. 88, pp. 111-168; N. Wollman, Los Recursos Hidráulicos de Chile, Ilpes, Santiago, 1969.

19. Cf. CORFO, 1964, Memoria de Actividades 1963, Imp. y Lito "Stanley", Santiago; CORFO, 1967, Memoria Anual 1967, Tarapacá, Antofagasta, Atacama, mimeografiado; CORFO, 1972, Memoria 1972, Programa Forestal Ganadero de la Pampa del Tamarugal, mimeografiado; CORFO 1969, Memoria de las Actividades del Instituto CORFO del Norte 1968-1969, mimeografiado; L. Lamagdelaine, 1972, Programa Forestal Ganadero Pampa del Tamarugal y Programa Altiplano de Tarapacá, CEDOC, Universidad de Chile, Iquique, mimeografiado; Lamagdelaine, 1974, Antecedentes sobre Forestación y Ganadería en la Pampa del Tamarugal y en el Altiplano de Tarapacá, CEDOC, Universidad de Chile, Iquique; ODEPLAN, Chile, 1967, Inventario de Proyectos, División de Programas y Proyectos, Santiago; ODEPLAN, Chile, 1968, Políticas de Desarrollo Regional Santiago; ODEPLAN, Chile, 1971, Plan Especial para los Pueblos del Interior (Plan de Desarrollo Sexenal 71-

CORFO, emprendidos en 1966 y 1970: en Isluga (4.000 m.s.n.m.), se ensayó con especies forrajeras y trigo, quinua, hortalizas y chacarería, proyectándose habilitar entre 250 y 300 Has. para forrajeras de riego y secano (CORFO, Memoria, 1968-1969 : 267). El resultado fue muy parcial por la inexperiencia con el clima y terrenos, y por la falta de continuidad de recursos financieros. Las obras de riego anexas al programa de Isluga, lograron éxito en un 15% de lo proyectado. A partir de 1970, se experimentó (durante tres años) con plantaciones frutícolas de especies mejoradas en Sibaya y Huaviña, logrando ampliar en algo la producción para el mercado.

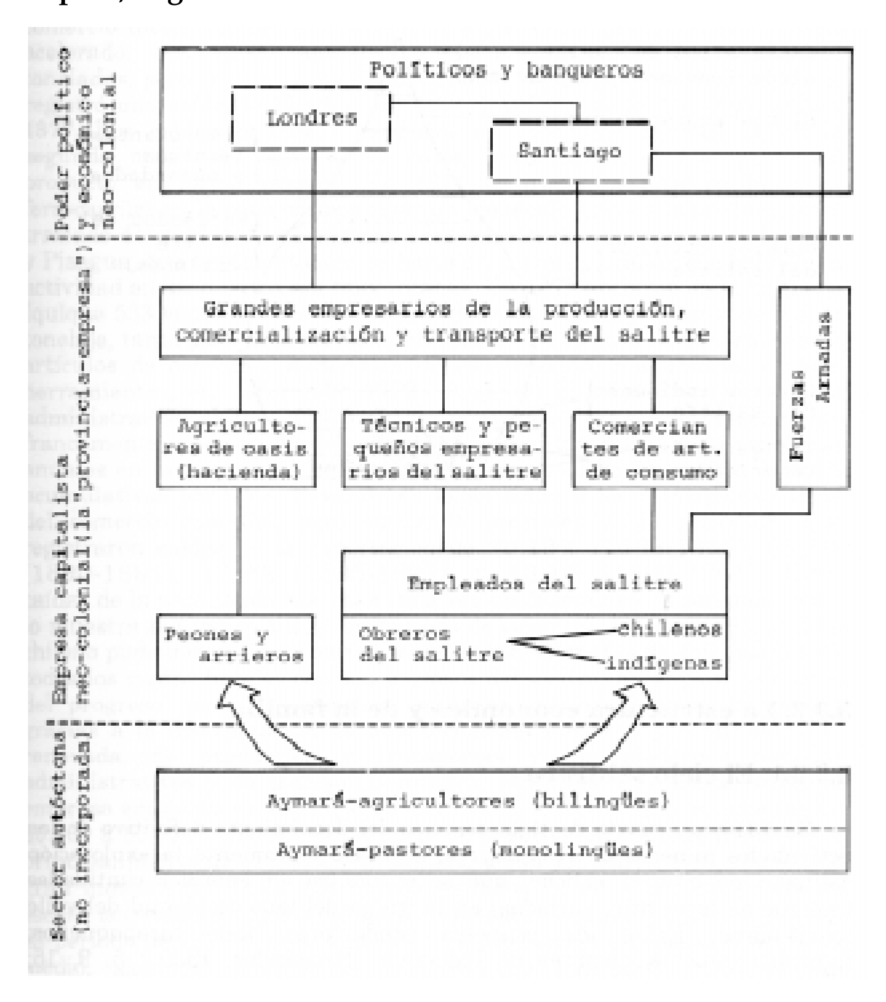
Los escasos programas, llamados de 'desarrollo económico y social', que comenzaron en 1930, estaban inspirados por una visión cultural, política y económica de tipo urbano, eran incoherentes, y, a menudo, carecían de continuidad y sufrían de un desconocimiento de la realidad socio-cultural de la zona. De ninguna manera perseguían algo de genuino desarrollo de la economía indígena (cf. Pérez, 1977 : 5); más bien, trataban de suplantar la economía autóctona por una economía moderna basada en una tecnología moderna y planificada, en la perspectiva de una visión urbana moderna.

---

76 para la 1a. y 2a. Región), mimeografiado; ODEPLAN, Chile, 1972, Macro-Zona Norte, Encuentro sobre Estrategia de Desarrollo del Interior y del Altiplano de la Provincia de Tarapacá y Antofagasta, Iquique, mimeografiado; ODEPLAN, Chile, 1972, Plan Anual 1972, Macro-zona Norte, Santiago, mimeografiado; ODEPLAN, Chile, 1971, Plan Anual 19 71, 3 Serie 11, No. 1, Planes Exenales, Marzo, Santiago; ODEPLAN, Chile, 1968, Análisis de Crecimiento Regional de Chile en el Período 1952-1960 Santiago, mimeografiado; Plan de Economía Nacional 1971, Plan de Desarrollo de la Primera Región Tarapacá, primer borrador, No. 3, Serie 1, No. 11 (Planes Exenales 1971-1976), Tarapacá; Revista del Domingo, 1970... del Mercurio de Antofagasta, "El Tamarugo Maravilla", artfculo de diario, Noviembre, Antofagasta.

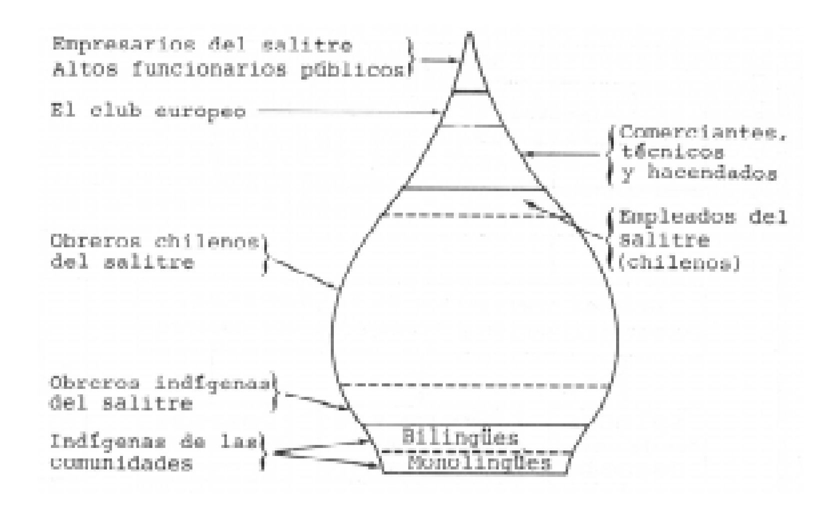
Esquema 12

Sistema de Poder y Prestigio en una Provincia-Empresa: Tarapacá, Segunda Mitad del S. XIX



Esquema 13

Estratificción Social en Tarapacá durante eñ Ciclo Salitrero



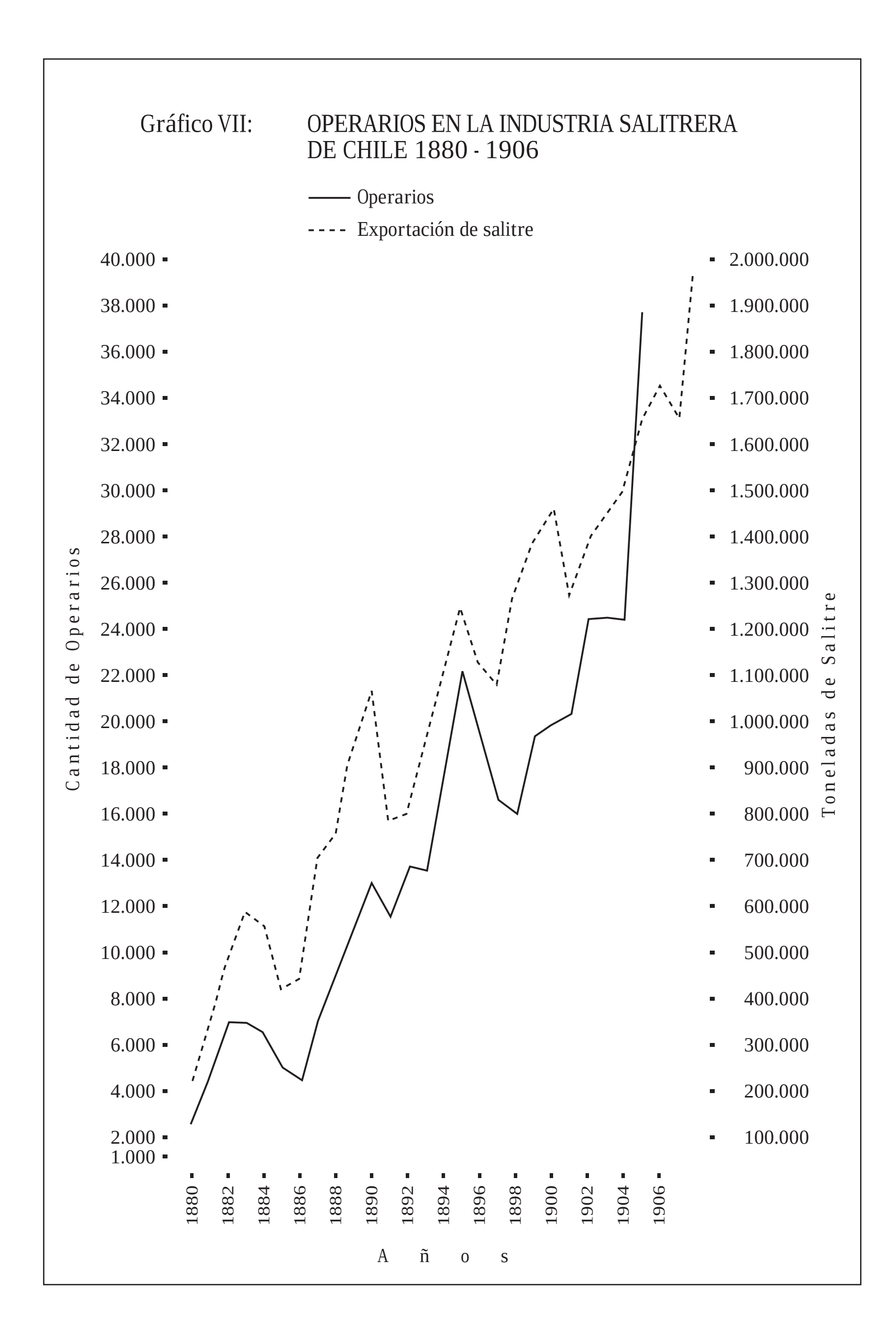
3.3.2. La estructura económica y de la familia

3.3.2.1. El ciclo salitrero

En 1810, un cuarto de siglo después del decaimiento definitivo de las actividades mineras de Huantajaya, se inició lentamente la explotación salitrera en base al caliche, que se encuentra en enormes cantidades (aunque de leyes muy variadas) en la franja del lado occidental del valle longitudinal. Entre los primeros productores, todo tarapaqueños, figuraban muchos nombres de indígenas (Hernández, 1930 : 5, 9, 16; Bermúdez, 1963 : 116). Ellos tenían la experiencia precolombina de su uso como abono, sabían descubrir el caliche de alta ley, y eran, durante el siglo XVIII, ya los mejores productores de la pólvora para el uso minero, aunque las leyes coloniales prohibían y penaban su elaboración, remitiendo esta actividad de los indígenas a la clandestinidad (Marull, 1969 : 58; Hernández, 1930 : 6-7).

En 1830 se inició la exportación del salitre a Europa, con un envío de 18.700 qq. Con ello comenzó un ciclo fabuloso en la economía de Tarapacá, que tanto impactó a las comunidades aymaras y cuyo desarrollo describimos en las siguientes fases: 1) la fase del despegue (1831-1870) conoció un crecimiento sostenido de 11,8% anuales (de 1.858 hasta 125.397 toneladas métricas por año), y alcanzó un volumen significativo para el comercio internacional. 2) Entre 1870 y 1878 se registró un crecimiento acelerado, con 12,6% anuales promedio y llegando hasta 323.000 toneladas, pero con un ritmo de exportación sensiblemente disparejo, que registró una caída de 12,4% entre 1871 y 1873, y de 29,1% entre 1876 y 1877. Los modernos barcos metálicos a vapor, que aparecieron en la segunda mitad del siglo en la costa, posibilitaron el transporte del producto en forma masiva. En 1871 se inició la primera línea de ferrocarriles en la zona para superar un obstáculo grave a la producción: el traslado del salitre de las oficinas a los puestos de exportación de Iquique y Pisagua, que hasta entonces se hacía en carretas tiradas por burros. La actividad en los puertos era muy intensa. En 1875 anclaron en la bahía de Iquique 533 vapores y 76 veleros grandes y 640 barcos costeros de menor tonelaje, tanto para la exportación del salitre como para la importación de artículos de consumo, materiales de construcción, maquinaria, carbón, herramientas, etc. (Wormald, 1972 : 233). 3) El primer período bajo la administración chilena (1879-1913), se caracteriza por un crecimiento francamente espectacular del volumen anterior, hasta 2.738.000 toneladas anuales en la víspera de la Gran Guerra (un crecimiento medio de 6,3% acumulativos por años, llevando su exportación a los principales rubros del comercio mundial, pero sufriendo sensibles crisis periódicas que registraron caídas de la exportación de 26,18% (1883-1885), 25,8% (1890-1891), 12,9% (1895-1897), y 13,1% (1900-1901). Estas caídas de la producción acarrean cada vez un desempleo de personal, como lo muestra el Gráfico VII, y un período de cesantía. Sin embargo, el fisco chileno pudo durante este período cubrir continuamente de 45% hasta 65% todos los gastos fiscales con sus ingresos del salitre. Es el período clásico del 'progreso' para la empresa salitrera, período de gran dinamismo gracias a la incorporación de una tecnología moderna y continuamente renovada, de producción y transportes y con modernos métodos administrativos y de trabajo (Bermúdez, MS 1960: 29). Desde 1890, la empresa empleaba en sus mejores momentos, directa e indirectamente, de 45.000 a 55.000 personas. Gran parte de la actividad se concentraba en el principal puerto de exportación, Iquique, donde en 1884 en un solo día de gran movimiento había 124 barcos anclados, y, en 1895, en un día de escasa actividad portuaria, 48 barcos anclados (Wormald, 1972 : 235)[20] . 4) El período de 1913 a 1940 muestra una producción estancada a un nivel medio, siempre significativo, de 1.845.000 toneladas anuales, pero caracterizadas por una serie de crisis desastrosas y repetidos colapsos de la exportación, con caídas de

20. Valparaíso era el centro comercial y de re-embarque del salitre desde 1870.


Gráfico VII:
OPERARIOS EN LA INDUSTRIA SALITRERA DE CHILE 1880 - 1906
Operarios
Exportación de salitre
Cantidad de Operarios
40.000
38.000
36.000
34.000
32.000
30.000
28.000
26.000
24.000
22.000
20.000
18.000
16.000
14.000
12.000
10.000
8.000
6.000
4.000
2.000
1.000
Toneladas de Salitre
2.000.000
1.900.000
1.800.000
1.700.000
1.600.000
1.500.000
1.400.000
1.300.000
1.200.000
1.100.000
1.000.000
900.000
800.000
700.000
600.000
500.000
400.000
300.000
200.000
100.000
1880
1882
1884
1886
1888
1890
1892
1894
1896
1898
1900
1902
1904
1906
A ñ o s

32,6% (1913-1914), 68,6% (1918-1919); 60,1% (1920-1921); 35,9% (1925-1926), y, finalmente, de 91,6% (1929-1932) virtualmente paralizándose la producción entre los años 1932 y 1936. Cada crisis significaba un desempleo masivo para los obreros del salitre. La tecnología incorporada ya no evolucionaba y los bienes de capital en infraestructura y maquinaria se reponían escasamente. La competencia de los fertilizantes sintéticos fue muy grande desde 1920, y fatal a partir de 1930. 5) El período de contracción, a partir de 1936, muestra una empresa salitrera siempre gigantesca, pero agotada, con una producción que fluctuaba entre 1.000.000 y 1.600.000 toneladas anuales, manteniéndose gracias a las bonificaciones y al proteccionismo del gobierno chileno, obligado por la problemática socio-económica (cesantía y pauperismo) y geo-política ('seguridad nacional").

Los efectos del ciclo salitrero sobre la economía autóctona, se resumen en luna incorporación rápida de los factores productivos de su sector agrícola', no solo de su fuerza de trabajo - sea excedentaria, sea 'liberada' - sino también de parte de sus aguas, destinadas al uso industrial y al consumo minero, y de sus tierras, destinadas a la producción de forrajes para los asneros del salitre.

Tres aspectos de este proceso trataremos a continuación:

1. El trabajo indígena.

2. Las aguas y los cultivos de los indígenas.

3. Los efectos del ciclo salitrero para la comunidad indígena.

3.3.2.2. El impacto del salitre: el trabajo indígena

A principios del siglo XIX, la agricultura de haciendas en Tarapacá estaba en franco receso. La aristocracia rural, que se había juntado fortunas en Huantajaya, abandonaba la provincia para establecerse en Arequipa y Lima. Sus haciendas pasaron a manos de mayordomos, menos interesados en mantenerlas, o a nuevos propietarios, menos experimentados, de modo que se deterioraron más aún, después del descuido sufrido bajo la última generación de los españoles colonizadores, hechos mineros y picados por la fiebre de la plata. Total, que la producción agrícola para el mercado se contraía[21]. A consecuencia de esto, se vio cierta expansión en la economía agrícola de las comunidades, expansión que iba al compás del crecimiento demográfico y gracias a la creciente fuerza de trabajo disponible, que es el factor principal de la economía autóctona. Desde 1830, las actividades salitreras causaron una corriente de inmigración de extranjeros europeos

21. Como razón, se aducía habitualmente la escasez de agua, pero en un estudio hecho hacia fines del siglo, se comprobó que en realidad la agricultura había quedado estacionaria o en decreciente productividad porque los propietarios y empresarios, desde el ciclo argentífero, se preocupaban poco (cf. Billinghurst, 1893 : 6), trasladaban su capital a otros sectores más productivos y no introdujeron innovaciones tecnológicas para incrementar la producción (Ibid. : 4-5) ni siquiera en la fase de la creciente demanda por el ciclo salitrero en constante desarrollo.

y latinoamericanos, particularmente franceses, ingleses y chilenos (Bermúdez, 1972 : 36), y exigían más mano de obra autóctona. En esta fase, el trabajo indígena fue de suma importancia, no solo por su número relativamente elevado, sino que, más que eso, cualitativamente: por sus conocimientos de la zona, de los secretos del desierto y de sus riquezas. Como guías eran indispensables para exploradores y empresarios (Bermúdez, 1963 : 186). En las minas y en la elaboración del caliche (las "paradas') trabajaban también los indígenas de la zona agrícola, y a partir de 1850 también los provenientes de la Cordillera y del Altiplano boliviano. La mayor parte de la fuerza de trabajo indígena de las quebradas fue empleada en la arriería del salitre (Puelma, 1855 : 670), que disponía a mediados del siglo de unos 3.000 burros, número que creció pronto hasta 4.000 [22].

Así escribe Bertrand, en 1879, de Pachica, ayllu de Sibaya: "casi todos sus hombres son arrieros" [23].

Esta noticia es tanto más significativa cuanto se sabe que Pachica se encuentra en la parte más espaciosa y fértil de la quebrada y que tenía las mejores tierras para la agricultura. Esta fuerza laboral no era 'excedentaria' sino 'liberada' por un cambio radical en la economía agrícola de la zona.

Las chacras de este y otros pueblos de la parte baja de las quebradas, fueron destinadas a la producción de alfalfa, un forraje para los burros de las salitreras; este cultivo, además, necesitaba poco trabajo, y dejaba la mano de obra disponible para la empresa salitrera y su arriería.

En las oficinas salitreras ubicadas en el departamento de Pisagua, los indígenas formaban la mayoría, muchos de ellos provenientes del altiplano. En 1913 todavía habían 6.037 de ellos ocupados allí (Comisión Parlamentaria, 1913 : 224).

Muchos indígenas de las quebradas trabajaban por temporadas en las salitreras; otros volvían a su lugar de origen pasados algunos años, y otros se asimilaban en forma definitiva al proletariado salitrero. De este modo, la mano de obra indígena estaba en constante movimiento con flujos significativos cuando las expectativas sociales y económicas en los centros mineros eran atractivas y cuando en sus comunidades no lo eran. Existía un reflujo cuando sucedía a la inversa (Bermúdez, 1963: 187). Durante las múltiples crisis y el consiguiente desempleo masivo, estos reflujos eran masivos también. Con el constante deterioro de los salarios y las condiciones sociales del trabajo en las salitreras, ocurrido a partir del siglo, los indígenas incorporados en el proletariado del salitre (aunque manteniendo algo de su identidad cultural, y, en los momentos difíciles, con un escape a sus

22. Este número no fue superado por la falta de forrajes (cf. Billinghurst, 1893 2-7). El transporte en burros no fue reemplazado - desde 1854 solamente completado por los ferrocarriles, ya que siempre fueron indispensables para el traslado del caliche desde las minas, hasta las oficinas de elaboración y para el transporte de frutas, verduras y forrajes en las quebradas hasta las salitreras.

23. Sobre la arriería del salitre, ver también Cañas, 1884: 14, y Bermúdez, 1963 : 151.

pueblos de origen), sufrían plenamente la crisis moral y material de ese proletariado[24]. Sus condiciones de trabajo eran muy malas. Además, había tantos accidentes de trabajo que el Gral. Harms (1930 : 77-80), habla de un "problema de seguridad de la patria". Sus condiciones de vida en los campamentos eran peores aún. La comisión parlamentaria de 1913 los describe como "indígenas en estado de semi-barbarie (sic!) que tienen los peores campamentos, los más viejos, estrechos y desaseados y que viven en común con sus animales y duermen con ellos. ¿Obedece esto al solo deseo de evitar los robos?' (1913 : 224-225). otro problema social muy grave era el desequilibrio poblacional entre los sexos, que a partir de 1870, se hizo sentir fuertemente por la gran afluencia de obreros de Chile.

Un estudio de los censos poblacionales demuestra la gravedad y el alcance del desequilibrio entre sexos (Cuadro 31)

Tratándose en el Cuadro de datos demográficos globales de la antigua provincia de Tarapacá, podemos concluir que el problema era muchísimo más grave en los campamentos mineros del desierto.

Más como indicador de la gravedad del problema que como remedio de ello, observemos que muchas mujeres indígenas fueron ocupadas en la zona salitrera en cocinerías, cantinas y burdeles (Bermúdez, 1963: 151).

Por otra parte, en muchas comunidades agrícolas de la Precordillera, el

Cuadro 31. Desarrollo Demográfico según Sexos en la Antigua Provincia de Tarapacá (1885-1970)

	Total	Hombres	Mujeres	Mujeres por 100 hombres
1885	45.086	26.093	18.993	72,8
1895	89.751	53.101	36.650	69,0
1907	110.036	64.915	45.121	69,5
1920	100.553	56.938	43.615	.76,6
1930	92.331	50.363	41.968	83,3
1940	82.261	43.943	38.318	87,2
1952	72.482	37.504	34.978	93,3
1960	71.123	35.950	35.173	97,8
1970	79.079	40.132	38.947	97,0

24. Salvo explosiones aisladas de violencia, los indígenas nunca tomaron un papel de importancia en el movimiento obrero del salitre. "Faltaba entre ellos una clara ideología marxista" según un representante de la C.U.T. de Santiago. Pero más que esto, los aymaras formaban una minoría en el proletariado del salitre, y entre obreros chilenos una minoría despreciada y aislada en campamentos especiales. Así, no se sintieron plenamente interpretados en los sindicatos y éstos ignoraban el problema indígena que en el fondo era un problema agrario, racial y cultural. Las contínuas insurrecciones del altiplano tenían Precisamente este enfoque, y lograban movilizar, bajo un liderazgo indígena, a los aymaras. Jordán (1972 : 910ss.) menciona la insurrección en Guaycho (18691870) dirigida por Ancoraines; la gran rebelión de Willka (1898-1899), la de Jesús de Machaca (1921), la de Otavi (1925) dirigida por José Ruiz, las de Chayanta y de Aroma (1927 y 1929) dirigidas por José Flores

problema del desequilibrio entre los sexos se presentaba al revés, con un gran exceso de mujeres, y, a consecuencia, un aumento desmesurado del número de nacidos de madre soltera (ver Cuadro 26).

El pueblo de Sibaya tenía en 1879 una población de aproximadamente 300 hombres (según el informe de Bertrand), de modo que los arrieros del salitre que visitaban el pueblo continuamente con sus recuas en busca de forrajes y frutas, lo llamaban maliciosamente "Sipanya" (amancebarse) en vez de Sibaya. Este aspecto de la problemática social causada por el trabajo en la empresa salitrera, significó un ataque a la estructura de la familia, aún de la familia nuclear, tan violento que difícilmente se puede sobreestimar sus consecuencias en una sociedad cuyas estructuras están cimentadas en las relaciones de parentesco.

La ocupación de trabajo indígena de Tarapacá en la empresa salitrera, se traduce en un movimiento demográfico que merece atención.

Alrededor de 1850, ya estaba definida la nueva estructura económica y demográfica de Tarapacá para el siglo venidero: claramente se distinguen tres fajas paralelas en el mapa, explotados sistemáticamente; dos de ellas - la costa y la pampa salitrera - en constante desarrollo económico y demográfico, y el hinterland - la zona precordillerana de producción agropecuaria - con un crecimiento mínimo o estancado[25]. La zona ganadera (la Alta Cordillera), puede ser considerada con tanta o más razón como parte de Carangas y Lípez en el altiplano boliviano, y es de poca importancia para la empresa salitrera. Este proceso se desarrolló más durante las siguientes décadas, como puede deducirse de los datos censales disponibles de los años 1862 y 1876 (ver Cuadro 32) [26].

Cuadro 32. Datos Censales Agrupados de la Población de Tarapacá (1862-1876)

	1862	1876	Crecimiento %
1. Comunas portuarias Iquique y Pisagua (Zona de crecimiento desmesurado)	6.481	21.507	+ 232 %
2. Comunas con explotación minera: Pica, Tarapacá, Mamiña (Zona de crecimiento rápido)	7.157	13.216	+85%
3. Comunas precordilleranas: Camiña, Chiapa, Sibaya (Zona de crecimiento estancado o decrecimiento)	5.582	3.502	-37%
Total Provincia Tarapacá	19.20	38.225	+99%

25. Bermúdez, 1972, p. 137.

26. No existen datos de las comunas del altiplano, pero se supone que su Población quedó constante o aún con tendencia a crecer.

Cuadro 33. Datos Censales de Tarapacá 1862-1876. Comunas de Camiña, Chiapa, Sibaya

	1862	1876	Decrecimiento
Camiña	2.073	1.297	-37%
Chiapa	1.237	1.126	- 9%
Sibaya	2.272	1.079	-53%
Total	5.582	3.502	-37%

De las comunas de la Precordillera, la población de Sibaya decreció en estos años con más rapidez, bajo la influencia de las actividades salitreras (Cuadro 33).

Comparando estas cifras con la curva demográfica obtenida en base a los registros parroquiales (Gráfico IV), se observa en las curvas un descenso poblacional menos fuerte que en las cifras censales de 1862 y 1876. Esta diferencia ofrece la oportunidad a una interpretación más detallada del material estadístico: las curvas demográficas (Gráficos III y IV) se obtuvieron en base a los bautismos registrados (c.q. nacimientos).

El descenso real de las cifras poblacionales acusado por los datos censales, resulta ser la consecuencia de la corriente emigratoria de los hombres económicamente activos hacía la zona del salitre. Esta hipótesis se ve confirmada también por el descenso repentino en la curva de las relaciones: actas de defuncioneslactas bautismales27, observado en la segunda mitad del siglo.

Los siguientes datos censales globales demuestran el desarrollo demográfico general, ocurrido entre 1862 y 1970 en Tarapacá, acusando un despoblamiento progresivo de la región agrícola (Cuadro 34).

---

27. ¿Cuántos de los bautizados en Sibaya han tenido allá sus funerales? En el desarrollo de estos porcentajes se refleja la historia demográfica de] pueblo (cuadro siguiente).

Sibaya: Relación de Actas de Defunciones/Actas Baustismales en los períodos que se indican.

Período	Cuociente	Estructura Religiosa	Estructura Poblacional y Económica
1750 - 1799	58,1%	(fase organizativa;	presión colonial)
1800 - 1859	79,4%	(fase organizativa;	'marginalidad')
1860 - 1868	29,8%	(fase emigrativa;	atracción salitr.)
1870 - 1899		(fase de abandono;	atracción salitr.)

Cuadro 34. Desarrollo Demográfico en las Hoyas Hidrográficas de Aroma y Tarapacá entre 1862 y 1970 (Datos Censales)

Año	Población Censada	Indice
1862	4.563	100
1875	3.831	84
1895	3.950	87
1907	2.768	61
1920	1.957	43
1930	2.297	50
1940	2.233	49
1952	1.609	35
1960	1.673	37
1970	1.103	24

Este cuadro demuestra una corriente emigratoria casi constante, que en el lapso de un siglo redujo la población a un cuarto, que en un principio y hasta 1930 fue al ritmo de la expansión de la empresa salitrera con sus reflujos temporales en los años 1895 y 1930, y que posteriormente se desarrolló en forma auto-sostenida, por razones que habrá que discutir más tarde. Huelga decir que los flujos y reflujos migratorios en esta zona, dependen también, y en forma secundaria, de los periodos de abundantes o escasas lluvias [28]. En la vertiginosa disminución de la población se pueden detectar, entre 1862 y 1930, tres etapas, de las que la segunda (entre 1895 y 1930) es la más brusca. El abandono del agro fue más fuerte en los pueblos de los valles bajos (1000-1500 m.s.n.m.): Huarasiña y Tarapacá (Gaete, 1975: 451 s.).

Ha de observarse que la emigración de la población agrícola hacia las salitreras durante seis o más generaciones, era francamente selectiva, llevándose la parte más productiva y dinámica en su corriente; que no existía una inmigración de chilenos en su reemplazo[29]; que pastores aymaras de los ayllus cordilleranos adyacentes ocupaban hasta cierto punto los vacíos dejados por sus 'aliados' del sector agrícola en los valles altos con el fin de asegurar para su gente el abastecimiento

28. Así, el reflujo migratorio de 1960 coincide con un período de cuatro años de lluvias abundantes y favorables: de 1958 a 1963 (cf. Gaete, 1974 : 174). El censo de Abril 1960 coincidió, además, con una huelga de casi dos meses (Marzo-Abril) en las oficinas salitreras; la virtual paralización de las salitreras en 1930 es la razón del reflujo migratorio en ese momento.

29. En consecuencia, podemos suponer que a pesar del mestizaje cultural, el elemento indígena siguió casi puro desde el punto de vista racial. (Los últimos datos al respecto, que son de 1850, demuestran en Camiña un 85,2% de indígenas, y en Sibaya, un 97,5%). Hasta el último cuarto del siglo XI)(~ los indígenas de las quebradas y valles bajos, hablaban todos el aymara (Cañas, 1884 : 109). En el primer cuarto del siglo XX se abandonó el uso generalizado del aymara, aunque gran parte de los indígenas eran bilingües, y a partir de 1930 se perdió el uso del aymara, por la campaña gubernamental de la enseñanza y la chilenización introducida en las quebradas.

de alimentos vegetales; que la emigración de los pastores a la pampa salitrera era insignificante [30].

En resumen: el impacto demográfico del ciclo salitrero sobre la región aymara de Tarapacá fue decisivo. Los gráficos III y IV mostraron la declinación de la curva demográfica en los valles altos (Camiña y Sibaya), hasta entonces ascendiente, con el punto de quiebre pasada la mitad del siglo XIX. Estudios que hicieron Larraín y Gaete de los censos comprobaron que esta declinación es general en las hoyas hidrográficas de Tarapacá y Aroma[31], que persistió más allá de 1,900 (el punto que alcanzó a registrar el análisis de los registros parroquiales), y más allá de 1930 (el punto en que la atracción de la empresa salitrera se perdió), y que llega a reforzar - en la actualidad las poblaciones urbanas y no ya los campamentos salitreros[32]. De este modo, las comunidades agrícolas de la precordillera sufrieron una grave pérdida de su fuerza de trabajo, hecho de extrema gravedad para la economía autóctona, donde la mano de obra siempre fue considerada como el principal factor productivo; grave, porque la economía autóctona es de trabajo intensivo y basada en una tecnología del detalle y de las variaciones complementarias de la producción.

3.3.2.3. El impacto del salitre: aguas y cultivos

Los costos de la producción del salitre aumentaron con el crecer de la producción, por razón de la costosa importación de productos agropecuarios, procedentes del extranjero vía marítima o en largos viajes de caravanas de animales (Billinghurst, 1893 : 7-8). En el estudio de Billinghurst se lee también, que por el aumento de la producción entre 1840 y 1850 subieron los costos de los transportes con un ritmo desproporcionado, precisamente porque la provincia de Tarapacá no podía expandir más su producción forrajera y agropecuaria. Así, los costos de producción de un quintal de salitre subieron en esos años de 6 hasta 9 ó 10 reales, y, además de esto, subieron los costos del transporte en esos mismos años de 4 hasta 8 reales por quintal, por razón de los precios ascendentes de los forrajes. En 1765, la época en que la empresa minera de Huantajaya luchaba con el mismo problema del abastecimiento de alimentos y forrajes, Antonio O'Brien había presentado un gran proyecto de ingeniería hidráulica y de riego al Virrey Amat. Este proyecto libraría las aguas de Lirima y lagunas de Chungara, por un canal de comunicación,

---

30. En el siglo XX podría hablarse de una 'emigración escalonada' de la Cordillera a la costa, vía la Precordillera, y con el intervalo de una a dos generaciones.

31. Las conclusiones de estos autores necesitan ser leídas con alguna reserva, como ellos mismos lo reconocen, por la poca precisión de algunos de los datos censales en que se basan. Además de esto, las fechas en que fueron aplicados los censos son variables: los censos de 1895 hasta 1940 fueron aplicados en los meses de verano (Noviembre-Diciembre); los censos de 1952-1960 y 1970 se hicieron en Abril, cuando gran parte de la población de pastores de la Cordillera se han trasladado a los campos de invierno en la Precordillera (migración transhumanitica)

32. De los 99 campamentos salitreros que contó Tarapacá en 1907, quedaron después de 1945 solamente tres: Humberstone (clausurado en 1965), victoria y Alianza.

y las llevaría por la cordillera, vía una serie de tres embalses o represas en el curso de la quebrada, para el almacenamiento de aguas; obra que a la época habría costado $ 75.000[33]. Pero el proyecto fue abandonado por los costos, y por el decrecimiento de la producción argentífera y el agotamiento de las minas que se anunciaba[34].

Dada la incapacidad del sector agrario de la provincia para responder a la enorme demanda de la empresa salitrera, algunos empresarios buscaban otras posibilidades para aumentar las tierras arables. En un estudio de la época, hecho con ese fin, encontramos la observación sobre el estancamiento de la tecnología agrícola de la región, que desde los tiempos del Inca no había conocido reales innovaciones, y la queja contra los hacendados españoles, quienes, impulsados por su preferencia hacia la minería argentífera, habían descuidado la agricultura de los oasis. Total que, bajo la presión de la demanda - en la segunda mitad del siglo XIX - y siguiendo las huellas de 0'Brien (1769), se volvió a estudiar la posibilidad de traer aguas de irrigación desde la cordillera. Así, Puelma (1845), J. Smith (1857). Raimondi (1873) y Olivan (1885) y Billinghurst (1893); éste, un empresario peruano de Iquique y futuro Presidente del Perú, fue el último del siglo en defender el proyecto, basado en investigaciones y argumentos científicos (Billinghurst, 1893 : 51-62). Sin embargo, por los altos costos para la infraestructura y la expansión limitada - que no satisfaría toda la demanda de las empresas salitreras las autoridades chilenas y los empresarios desistieron de sus intenciones de modernizar y aumentar el sector agrario de Tarapacá. Otro factor era la presión política de los latifundistas del centro de Chile, que tenían un buen mercado en Tarapacá para sus productos. En la última década del siglo, se optó definitivamente por el sistema de importaciones de alimentos en gran escala[35] en vez de mejorar la agricultura local. Esta política económica del mayor provecho inmediato, condenó al sector autóctono a la producción de forrajes y al ulterior retroceso. A consecuencia de esta política, las empresas salitreras compraron para sus industrias gran parte del agua disponible en los oasis de Pica y Matilla y otros lugares, de modo que muchas centenas de hectáreas se perdieron para la agricultura (Billinghurst, 1893 : 28-31). Otra consecuencia de la política de inversiones infraestructurales estrictamente limitadas a la empresa salitrera, fue que los planes de reforestación a gran escala de la Pampa del Tamarugal, no lograron realizarse, y que, por el contrario, los pobres restos de los abundantes bosques de antaño sufrieron continuamente una explotación descriteriada por la necesidad de carbón de espina y leña (ibid. : 15).

33. Billinghurst, 1893, pp. 7-8.

34. Para un análisis del proyecto, con reproducción de mapas, Larraín, 1975, p. 329.

35. Otros intereses políticos han jugado también un papel importante. Tarapacá constituía a fines del siglo XIX, un territorio anexado y discutido de Chile, donde el gobierno no deseaba incurrir en grandes gastos a favor de inversiones infraestructurales, salvo en aquellas que resultaban en un rendimiento inmediato para la producción salitrera. Otros intereses afectaban a los terratenientes de la zona central de Chile, que dentro del sistema existente, hacían grandes ganancias con la exportación de sus productos agrícolas hacia la zona salitrera.

También a consecuencia de esta política, se vio aquel cambio radical y generalizado en la producción agrícola, que se dedicó a producir forrajes a gran escala en vez de los productos alimenticios tradicionales. En Pica, famosa por sus viñedos, bajó la producción anual de vinos de 370,000 litros a 250,000 litros, para llegar, en 1918, a solamente 55,300 litros por año.

La producción de alfalfa ocupaba en 1890, el 39% de las tierras arables de ese distrito (Bermúdez, 1972 : 232-233). En la quebrada de Tarapacá, las cifras alcanzaron valores extremos: en 1870, ya ocupaba allí el alfalfa el 89% del producto anual, equivalente a 90.000 pesos de plata (Billinghurst (1893, 1973 : 38). La producción de alfalfa tenía como ventajas para la empresa salitrera - además de necesitar poca agua - que dejaba más fuerza de trabajo disponible para las faenas mineras y la arriería, y que la mantención de sus asneros estaba asegurada. Las desventajas, para la economía agrícola de la zona, eran que quedaban en la posición de la monopsonia[36], con una total dependencia e integración en la empresa salitrera;

Cuadro 35. a) El Uso de la Tierra en la Antigua Provincia de Tarapacá entre Camarones y Loa; y
b) en la Quebrada de Tarapacá (Huara)

a) Provincia de Tarapacá	1954-1955		1964-1965	
Alfalfa	468.8 Ha	48.9 %	507.0 Ha	39.4 %
Granos (trigo y maíz)	162.1 Ha	16.9 %	129.6 Ha	10.1 %
Hortalizas y flores	201.6 Ha	21.0 %	410.8 Ha	32.0 %
Arb. frutales y viñedos	126.6 Ha	13.2 %	238.2 Ha	18.5 %
Total superficie sembrada/plantada	959.1	100.0%	1.285.6	100.0%

b) Quebrada de Tarapacá (Comuna de huara)				
Alfalfa	248.9 Ha	66.3 %	272.6 Ha	73.4%
Granos (trigo y maíz)	89.6 Ha	23.9 %	36.6 Ha	9.7%
Hortalizas y flores	32.2 Ha	8.6 %	60.7 Ha	16.3%
Arb. frutales y viñedos	4.7 Ha	1.2 %	2.2 Ha	0.6%
Total superficie sembrada/plantada	375.4 Ha	100.0%	372.1 Ha	100.0%

después de la bonanza inicial en que se pagaban buenos precios por el forraje, la

36. Monopsonia: la dependencia de los productores de un solo comprador, en este caso de la empresa salitrera (cf. K. Griffin, Sunschrift, p. 17).

pérdida de la producción alimenticia y la integración en el mercado de consumo urbano, con relación de intercambio cada vez más desfavorable para el sector agrícola; además, las desventajas clásicas del monocultivo y monopsonia, como son la sensibilidad de los precios del producto en las crisis y las fluctuaciones coyunturales, y la amenaza de su ocaso total con el término de las actividades salitreras, amenaza que no tardó, fatalmente, en realizarse. Con el cambio del cultivo y de la actividad agrícola, se perdió virtualmente la sofisticada tecnología agrícola autóctona y se desorganizó más el sistema de intercambio entre los distintos nichos ecológicos de la economía autóctona, amenazando a los ayllus de pastores (que quedaban fuera de la nueva economía de mercado) con una privación estructural y un deterioro radical de su economía.

Con el término de la actividad salitrera en Tarapacá, la economía agrícola autóctona no se recuperó. No sólo le faltaban aguas en la cantidad de antaño[37] y su amplio y bien sostenido sistema de riego. Más que eso, se había perdido la población agrícola con experiencia de la tecnología autóctona particular y conocimiento detallado de las variaciones ecológicas de las quebradas. Por eso, la caída definitiva de los precios del alfalfa, causó, no un retorno de los cultivos alimenticios, sino un abandono acelerado de los valles bajos. Muchas chacras se perdieron por erosión, gran parte de las terrazas y del sistema de riego se arruinó. La superficie de las tierras cultivadas que se perdió, en el curso del siglo XX, sólo se puede estimar, y prudentemente llegamos a un 45% en la quebrada de Tarapacá[38].

Por inercia, se sigue produciendo alfalfa (cf. Cuadro 4), de escasa demanda actual por la falta de animales (Larraín, 1974: 147).

3.3.2.4. El impacto del salitre: la desmantelación socioeconómica de la comunidad

El trabajo remunerado en las salitreras y su arriería y la producción forrajera para el mercado tuvieron como efecto el virtual abandono de los cultivos alimenticios y la integración de la población de la precordillera en el mercado de consumo urbano, basado en productos alimenticios (trigo, arroz, carne de vacuno, porotos, aceite) y vestuario y calzado importados de Chile; el abandono del ideal económico de la autosuficiencia, basado en la producción familiar, la múltiple explotación complementaria y el trueque; la desintegración de la estructura global del intercambio económico entre ayllus de Cordillera y Precordillera, con el subsiguiente repliegue y desmedro de la economía cordillerana. En la Precordillera, la pérdida de la tecnología agrícola tradicional y del conocimiento y control de su ecología, y finalmente el hecho de que la familia perdió su importancia como unidad básica

37. Sin embargo, en la actualidad "el agua de regadío es el único factor que no llega a fallar", según Larraín, 1974, p. 147.

38. En la desembocadura (Huaraviña) y en los valles altos (2500-3500 m.s.n.m.) el abandono de las tierras alcanza proporciones más altas; éstos son también los niveles de mayor receso demográfico (Larraín, 1974: 146; Gaete, 1975: 451ss.)

para la estructura social y económica: por la separación geográfica de sus miembros, los salarios personales de la empresa y la incorporación de la población en la administración moderna individualizante[39].

Un minifundismo apareció en el último cuarto del siglo XIX por la privatización de la tenencia de tierras, especialmente bajo el gobierno chileno, y por el desmoronamiento de las estructuras comunales. Pero, juego muchos de los minifundios privatizados de la Precordillera fueron abandonados por sus propietarios que partieron a la pampa salitrera, y las terrazas de agricultura se acumularon en manos de algunos 'caciquillos'. que imitaban el sistema de producción de las antiguas haciendas y producían para el nuevo mercado.

Más dañino a largo plazo fue, talvez, la exclusiva concentración de inversiones infraestructurales al servicio de la empresa salitrera (puertos, ferrocarriles en el desierto, etc.). Su contraparte era la ausencia de inversiones infraestructurales en la zona agrícola (obras hidráulicas, caminos, construcción de nuevas terrazas y canales de riego); la no renovación de la tecnología agrícola, unida a la pérdida de la tecnología autóctona, causando la descapitalización y el subdesarrollo global y progresivo del sector agrícola. Con esto, sólo se ratificó y se prolongó la preferencia por la minería y el desprecio de la agricultura de los conquistadores y colonizadores españoles, observadas en la evaluación de recursos que hiciera el factor de Potosí en 1558, y en la autoliquidación de la economía de hacienda, que cometiera la aristocracia tarapaqueña con motivo de la minería argentífera del siglo XVIII, renunciando a los proyectos de O'Brien.

Todos estos efectos del proceso de 'asimilación' en la empresa salitrera, justifican la comparación con la imagen del proceso de asimilación biológica de la alimentación, que comprende: 1) desarme de las estructuras propias; 2) integración de ciertos elementos estructurales útiles ('en alimento'); 3) la eliminación de los demás elementos, heterogéneos y no asimilables; y 4) todo esto según la conveniencia del organismo asimilador, y a costo de la existencia de la unidad estructural del organismo asimilado.

El proceso de incorporación económica del sector agrícola en la economía salitrera, significaba para las comunidades de la Precordillera, además de lo dicho, una serie de profundos cambios sociales y socioculturales, presentados todos en su tiempo como'progreso'.

La comunidad, como unidad social y política dirigida por una autoridad autóctona, desapareció rápidamente después del proceso colonial, que ya había socavado sus fundamentos. Desde los años 80, los kurakas en toda la Precordillera existían solamente como una supervivencia folklórica durante las fiestas tradicionales de los pueblos; pero éstos no tenían poder político en la comunidad (aunque sí un particular prestigio personal) y menos una función entre la comunidad y el aparato administrativo nacional. Los comuneros (los que quedaban atrás en la

39. Esto 'vale tanto para la administración empresarial de las salitreras como para la administración pública con su registro civil.

corriente emigratoria) constituían más bien una unidad de buen vecindario de múltiple parentesco; se unían en ciertos días de solemnidad religiosa y social en el curso del año, en que participaban no pocos de los comuneros emigrados a las minas. La comunidad autóctona de la Precordillera, como tal, con sus estructuras típicas de ayllu ya no existía. Las estructuras culturales y religiosas - que se desarman mucho más lentamente, y que aún así mantienen por mucho tiempo más gran número de pautas de comportamiento[40], sufrieron también, lo que aparece por: 1) la transición de los emigrados a una cultura obrera característica - aún de corte particular mestizo - con un sindicalismo muy combativo, que se movilizó intensamente entre los años 1880 y hasta fines del ciclo salitrero y aún posteriormente en los puertos marítimos de la región; 2) a consecuencia de lo anterior, la pauperización del proletariado y su integración posterior a las ciudades de la costa; 3) la mestización cultural de la población autóctona y el hecho de que las 'costumbres' - i.e. los ritos autóctonos religioso-culturales se cumplían cada vez menos, y desaparecían poco a poco de la]Precordillera; 4) los efectos sociales y culturales muy profundos del complejo, que queremos indicar con la "nueva orientación al Occidente", en vez de la orientación tradicional al Oriente, como fuente de la cultura y del sistema de valores del aymara; 5) el cambio del concepto del valor económico: antes, la riqueza consistía en los bienes inmuebles comunales - terrazas de agricultura, sistemas de riego, rebaños - con su producto continuo, para asegurar las necesidades económicas de los miembros de la comunidad; allí mismo surgió después, en la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de la riqueza individual, lograda por las ganancias arrojadas por el mercado, el sueldo personal semanal y el dinero ahorrado; en síntesis, la riqueza monetaria, cuya fugacidad era proverbial (Y lo es todavía) entre la población autóctona[41]. En otro lugar elaboraremos los aspectos culturales y religiosos de este proceso de modernización.

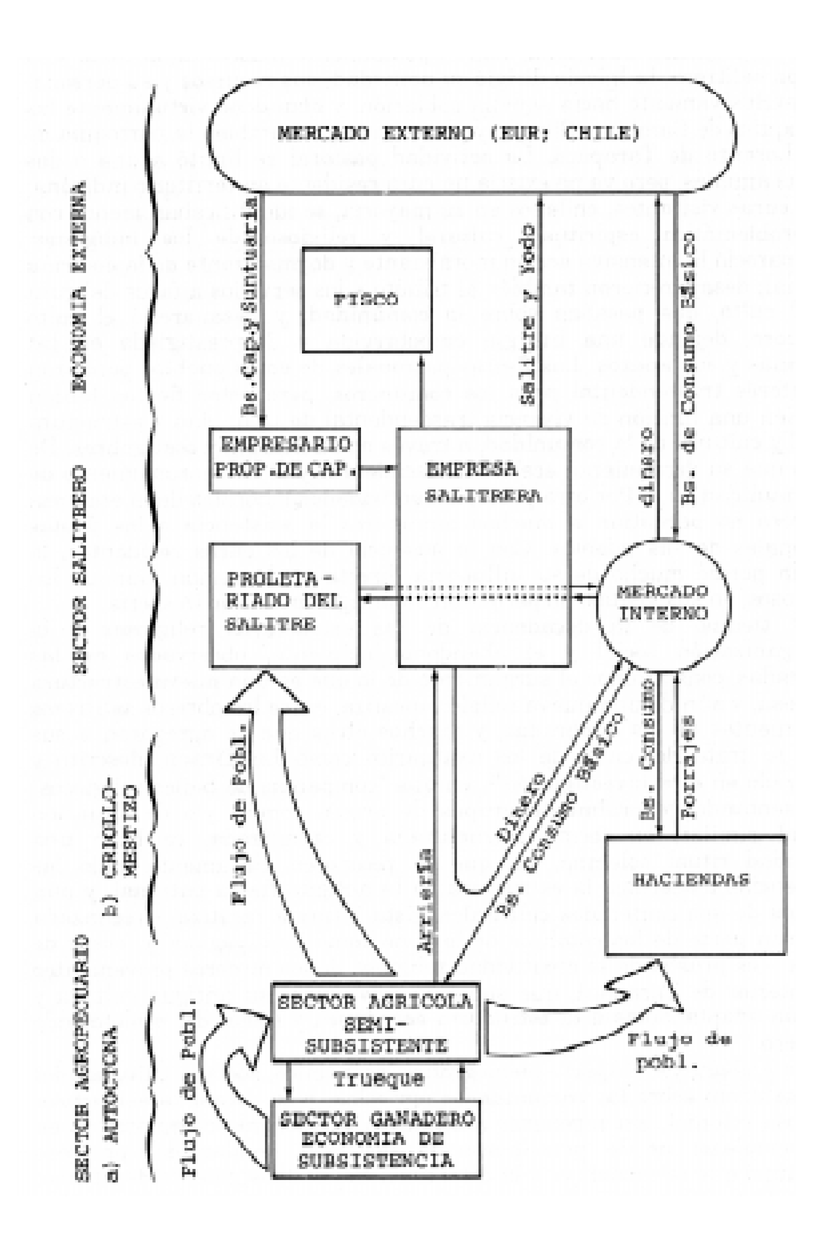
Resumiendo, el impacto del salitre para la economía y la demografía del sector indígena de Tarapacá, diremos que, en la primera fase, hasta 1900, el éxodo solía justificarse por la integración de la economía autóctona en la economía salitrera, proceso que se llamaba 'el progreso de Tarapacá' y que pedía un cambio de los cultivos alimenticios por una producción de forrajes; un cambio de la explotación intensiva de la tierra por una forma extensiva de producción.

A comienzos del siglo XX, cuando desaparece el transporte en animales, observamos una baja de los precios del forraje y la continuación del proceso de abandono y la pérdida de gran parte de las tierras cultivadas.

A partir de 1930 (con la cesantía estructural masiva y permanente en

40. Encontrarnos ejemplos en los bailes religiosos de la población mestiza de las ciudades del norte chileno: sus peregrinajes masivos hacia los antiguos oasis, las celebraciones de culto en esos lugares, la participación de los emigrados en las fiestas patronales de los pueblos ubicados en los valles laterales y quebradas, el culto de los difuntos y las 'cripto-comunidades urbanas' procedentes de la Precordillera, donde el origen común sigue siendo una base importante para el contacto social y la ayuda mutua, etc.

41. "Dinero es la riqueza del Diablo", es un dicho entre los aymaras, que los pastores de la Cordillera y los mineros del altiplano comprueban con gran número de leyendas alrededor de la figura del diablo, que ofrece como carnada a sus víctimas una riqueza efímera de dinero.



MERCADO EXTERNO (EUR; CHILE)
ECONOMIA EXTERNA
Bs.Cap.y Suntuaria
FISCO
Salitre y Yodo
Bs. de Consumo Básico
dinero
EMPRESARIO PROP.DE CAP.
EMPRESA SALITRERA
SECTOR SALITRERO
PROLETA-RIADO DEL SALITRE
MERCADO INTERNO
Flujo de Pobl.
b) CRIOLLO-MESTIZO
Arriería
Dinero
Bs. Consumo Básico
Bs. Consumo
Forrajes
HACIENDAS
SECTOR AGROPECUARIO
a) AUTOCTONA
Flujo de Pobl.
SECTOR AGRICOLA SEMI-SUBSISTENTE
Trueque
SECTOR GANADERO ECONOMIA DE SUBSISTENCIA
Flujo de pobl.

Tarapacá), no se volvió a la producción variada e intensiva de alimentos ni se trató de recuperar las chacras erosionadas y los sistemas de riego arruinados; después de una pausa coyuntural, el éxodo a la ciudad persistió, estimulado por otros factores, que habrá que analizar más adelante.

3.3.3. Estructura religiosa

el ciclo salitrero, surgen cambios estructurales de la religión Durante poblamiento masivo de la costa y la entre la población autóctona. Con el poblamiento masivo de la costa y la pampa salitrera, la Iglesia dirigió su actividad, sus recursos y su personal casi exclusivamente hacia aquella población, y abandonó virtualmente las parroquias de Camiña y Sibaya; y posteriormente también la parroquia de San Lorenzo de Tarapacá. La actividad pastoral se limitó a una o dos visitas anuales, pero ya no existía un cura residente en territorio indígena; y los curas visitantes, chilenos en su mayoría, se identificaban menos con la problemática espiritual, cultural y religiosa de los indígenas. Desapareció la intensiva acción moralizante y dogmatizante de la doctrina colonial; desaparecieron también el tributo y los servicios a favor del cura y del culto, que pesaban sobre la comunidad; y desapareció el culto suntuoso, dejando una liturgia empobrecida y desprestigiada en las doctrinas y sus anexos. Las fiestas patronales de ests pueblos perdieron su interés trascendental para los comuneros, pero estas fiestas tenían también una función de vivencia trascendental de la unidad y estructura social y cultural de la comunidad, a través de su liturgia y costumbres. De modo que su decaimiento aceleró la decadencia y el desmoronamiento de la comunidad en sí Por otra parte, las actividades laborales de la empresa salitrera no permitían a muchos comuneros la asistencia a las fiestas patronales de sus pueblos. Con la ausencia de los curas residentes, la Iglesia perdió mucho de su influencia directa en la región, aunque los religiosos, en sus visitas, no perdieron su antiguo prestigió in sacris.

Al tiempo de la decadencia de las estructuras religiosas y la desorganización social y el abandono incipiente, observados en las quebradas, constatamos el surgimiento de lo que es una nueva estructura religiosa, y aún de una nueva religión mestiza, entre los obreros salitreros provenientes de las quebradas, y muchos otros que se agregaron a sus filas: se trata del culto de los santuarios como La Tirana, descrito y analizado en otra investigación[42] , en que "compañías de bailes religiosos" representando generalmente grupos de origen común y/o de situación laboral similar, en forma estructurada y organizada, celebran una festividad ritual solemne, tal que se reconocen claramente, bajo las apariencias modernas, la estructura de la antigua fiesta patronal, y aún muchos de sus contenidos culturales. Esta ‘liturgia mestiza’ - rechazada por gran parte de los católicos de la zona como ‘semipagana’ y ‘cosas de indios’ - es prueba de la creatividad religiosa de los mineros provenientes del interior de Tarapacá, que supieron reivindicar su antigua

42. Ver J. van Kessel, Bailarines del Desierto, 2 t., Antofagasta, 1975.

cultura y religión adaptándolas a la estructura económica y social del proletariado salitrero.

Sin embargo, el impacto (demográfico, económico, social y cultural) del ciclo salitrero sobre las comunidades agrícolas, hizo decaer la estructura religiosa colonial, sin regenerar allí nuevas estructuras comunitarias en su reemplazo: no lo permitieron la ideología secular del progreso individual que se introdujo, y la dispersión con el subsiguiente desarraigo de los comuneros, a consecuencia de su actividad laboral en la empresa salitrera. Las comunidades de la Alta Cordillera, por su parte, libraron la lucha por su supervivencia, tratando de llenar los vacíos dejados por la emigración de los agricultores. La estructura religiosa sincretista de la Colonia -en que la presencia del doctrinero y el lujo de su liturgia nunca habían ocupado un lugar tan central- podía mantenerse y aún afirmarse en un nuevo equilibrio autóctono-católico, desde el momento en que el control puritano del doctrinero ya no se hacía sentir como antes. Las fiestas patronales de estos pueblos se celebraban con el interés social de siempre; las dirigían, como antes, el sacristán, el fabriquero, los mayordomos y alféreces, pero los ancianos de la comunidad y la norma de la tradición ancestral eran, más que durante la Colonia, el mecanismo de control de estos funcionarios, por la ausencia de la Iglesia.

El 'abandono religioso' (scl. de parte de la jerarquía católica), experimentado en la zona agrícola (pero resentido también en aquellas comunidades de pastores donde, a mediados del siglo XX más avanzaba la desintegración social) daba acceso libre - desde los años 1950 a los misioneros protestantes[43] que por su proselitismo y su apelación a la conciencia y conversión individual, por su radicalismo anti-pagano y anti-católico, y por su iconoclastismo, aceleran mucho el proceso de desintegración de la comunidad, soltando los fuertes lazos con la tradición, y relativizando los lazos sociales y familiares entre sus miembros[44]. Las consecuencias sociales y culturales y aún demográficas de las conversiones a las nuevas religiones, son grandes: el templo del pueblo, sus santos y huacas, ya no valen como símbolo de unión y fuente de energía moral y motivación, sino que son símbolos de contradicción, que originan conflictos y justifican discordias y faccionalismo. La norma de la decisión individual (conversión) prevalece sobre la norma de la tradición; y la emigración se les hace fácil a los convertidos, que ya han cortado en gran medida sus lazos afectivos con la comunidad de origen. En este nuevo ambiente se vinculan, por una parte, el concepto de paganismo con retraso, y, por otra parte, el concepto de conversión con progreso.

3.4. Conclusiones

43. La separación entre Estado e Iglesia en Chile, vigente desde 1923, y el principio liberal de la libertad de conciencia y religión (relegadas al criterio privado de cada cual) permitían también el proselitismo de adventistas, pentecostales, testigos de Jehová y Mormones, entre los aymaras.

44. Por otra parte, el proceso de progresiva desintegración social, económica y cultural, y el trauma de la anomía subsiguiente, llevaba a muchos indígenas a las asambleas Protestantes, en busca de un nuevo abrigo comunitario, o de un pseudo comunidad, en reemplazo de la tradicional. Merecían un análisis profundizado los elementos de continuidad espiritual donde no interesan los lazos con la tradicion y la familia, el ayllu ni los santos, y que encuentra el punto de su gravitació en el futuro más allá, cosa extraña a la cultura y la religión aymara.

Los cambios estructurales observados en lo político, consisten en una profunda reorganización del mundo andino, que se produjo en dos fases: la colonial y la republicana. Esta reorganización política se gestó desde afuera: Lima, Madrid, Santiago y a modo de dominación exterior. No se inició por acuerdos basados en algún grado de interés mutuo o consentimiento mutuo, sino por imposición unilateral y violenta. La reorganización política de los Andes estuvo normada unilateralmente por los intereses foráneos, no andinos, abandonándose el principio organizativo andino básico, la reciprocidad, e imponiéndose una relación asimétrica de dominación y explotación colonial. La re-estructuración colonial, que separó las dos haciendas (segregando la 'República India' de la 'criolla' e introduciendo un sistema de castas socio-raciales, con justicia de castas), se basó en un sistema de control foráneo, con funcionarios españoles, c.q. criollos, y en un sistema jurídico romano, codificado, eliminando las autoridades autóctonas superiores y comprometiendo las autoridades locales con el sistema colonial. De este modo, logró fragmentar el imperio incaico con los reinos que lo componen, y reducirlos a comunidades dispersas.

Después de esta primera fase de desmantelación de la estructura política andina y de sus autoridades, apareció el Estado criollo nacional como centro externo de control y dominación andina. Este inició, con una nueva estrategia, el proceso de liquidación de la 'República India' sometida, y su integración total en el Estado criollo. La construcción de la nación criolla por la asimilación de] sector indígena, consideró la destrucción de la comunidad autóctona como ente político administrativo y la atomización de su núcleo de base, el ayllu o familia extendida; la expiración del derecho indígena y la imposición del sistema jurídico criollo; la eliminación de la autoridad indígena local y la legitimación del control efectivo e intensificado de los recursos autóctonos, i.e. legitimación de la integración económico-social dependiente. Con este fin, se adoptó la estrategia de la asimilación cultural e ideológica, i.e. del etnocidio cultural.

En el nivel económico, observamos el siguiente proceso de re-estructuraciones en la fase colonial. La economía andina, que estaba centrada en sí misma y orientada a la producción alimenticia, se transformó en 'europacentrada' y se orientó a la producción argentífera de la exportación'. Las requisiciones públicas y privadas de trabajo indígena y tierras, que antes consideraron la cantidad excedentaria respetando la norma de la prioridad del auto-abastecimiento de la comunidad misma, subieron excesivamente siguiendo una norma externa: las exigencias de la economía argentífera foránea. El sector dominante introdujo un nuevo sistema de distribución e intercambio (mercado y moneda) definiendo las reglas a su favor, para crear así un mecanismo de flujos centrífugos de la riqueza producida en el sector indígena. Esto agravó la involución y dependencia de la economía autóctona. Se formó una economía dual, de contradicción entre un polo moderno, monetario, de exportación minera, con su aparato de insumos, y un polo autóctono, agropecuario, de deficiente auto-abastecimiento.

En la fase post-colonial, la liquidación política y la atomización social de la

comunidad aymara de Tarapacá, favorecieron la desestructuración de la economía autóctona y permitieron la incorporación progresiva de sus recursos en la economía criolla de exportación minera, la que se vio satelizada progresivamente por la metrópoli europea. El 'desarrollo económico' del sector rural, se relacionaba con la producción destinada al mercado. Sin embargo, esta integración en el 'sistema de mercados dio oportunidad a que los cultivos comerciales desplazaran a los cultivos de subsistencia destinados al consumo local. Los ingresos monetarios de los productores aumentaron, pero el nivel de consumo de alimentos disminuyó[45] para no hablar de las fluctuaciones de precios para los productos rurales, y el deterioro de la relación de intercambio con los productos industriales.

Los restos de la economía autóctona no integrada, constituyen, finalmente, una economía mínima y residual, de extrema periferia, carente de los recursos y organización necesarios para su reproducción. La desestructuración social y económica del sector andino de Tarapacá, no condicionaba su renovación, modernización y desarrollo, sino una simple incorporación pasajera, a modo de insumos, en una economía satélite de exportación minera dependiente, y agotable, produciendo al final su destrucción irreparable. La pérdida de los recursos renovables y de la tecnología agropecuaria autóctona, precipitó el proceso de proletarización definitiva del indígena, en una economía criolla estrangulada por un creciente exceso poblacional.

La estructura de la familia, que antes era extendida, diferenciada y especificada, y que tenía relevancia fundamental para las demás estructuras sociales, sufrió, en la fase colonial, un cambio ideológico y real a la vez. El ayllu era (y la comunidad, el reino y el imperio incaico se consideraba como) una familia extendida. Por la decapitación y fragmentación del imperio, por la erradicación del culto de los antepasados (los fundadores de ayllus, comunidad, reino e imperio), por la dispersión de muchos integrantes del ayllu, por el creciente mestizaje, la posibilidad de emigración y el debilitamiento de la moral familiar, por todo eso la estructura de la familia perdió consistencia, relevancia y especificidad. Sus dirigentes perdieron autoridad y legitimidad.

En la fase neo-colonial, se aceleró el proceso de desfamilización y personalización de la sociedad. La estructura de la familia, más bien de tipo plurinuclear, trigeneracional, se debilitó más en Tarapacá, por la individualización de los contratos y salarios y en el registro civil. La sociedad de ayllus se transformó definitivamente en una sociedad de familias nucleares, y aún de individuos, sin

45 . Stavenhagen (1977 : 9) observa un proceso creador de subdesarrollo en todo el sector rural indígena de América Latina. "Las comunidades que hasta hace poco han sido relativamente autosuficientes en la producción de sus alimentos, de su artesanía local (basada en la utilización de los recursos locales), de materiales de construcción para la vivienda y el sistema de riego; de materia prima para el vestido y el calzado; de plantas locales para usos medicinales, etc., se están haciendo cada vez más dependientes del mercado para poder satisfacer sus necesidades fundamentales. Han sido víctimas del círculo vicioso que los obliga a generar ingresos cada vez más elevados, para poder adquirir, a Precios cada vez mayores, los substitutos industriales de los productos que ellos mismos elaboraban antes. Poblaciones enteras (en especial la gente joven) han perdido, en este Proceso, sus conocimientos y calificaciones básicas que antes les permitían utilizar y mantener el equilibrio de sus recursos locales".

mayores responsabilidades que no fueran para hijos menores. La pérdida de la cohesión de la familia extendida y nuclear facilitó la emigración y proletarización en gran escala.

Los cambios estructurales que sufrió la comunidad en el nivel religioso no fueron menos bruscos. La cristianización forzada destruyó virtualmente la estructura religiosa autóctona y estableció una nueva estructura de control religioso foráneo y represivo, íntimamente vinculado a la estructura de dominación política y económica. Este cambio, basado en la introducción de nuevos símbolos religiosos, atacó directamente la etnicidad y fue, en gran parte, responsable del 'traumatismo de la conquista'. La estrategia aplicada (erradicación de idolatrías y doctrinas) no logró sino parcialmente eliminar la religión autóctona, pero la obligó a sobrevivir en forma ilegal y camuflada. Al mismo tiempo, el ingenio indígena logró en algo'indianizar' la religión cristiana y su ceremonial, encontrando un nuevo equilibrio en el 'catolicismo sincretista', que en el curso del siglo XVIII se había cristalizado, permitiendo un marco ceremonial y estructural viable para la conciencia social autóctona.

En la fase post-colonia], se debilitó la estructura de control religiosa colonial y el Estado criollo tendió a reemplazar la Iglesia por un control ideológico-ceremonial de tipo laicista nacional. Con la decadencia de la estructura religiosa única de origen colonial fue remitida la expresión religiosa, cada vez más, al dominio privado, por la falta de dirigentes religiosos propios. Por otra parte, permitió la proliferación de movimientos religiosos radicalizantes, de inspiración protestante y dirigidos por forasteros, provocando un panorama de desgarramiento y de desestructuración en lo religioso.

Volviendo ahora a las proposiciones formuladas a modo de hipótesis, recordemos que no hemos encontrado vestigios de una evolución de las estructuras autóctonas, en el sentido de alcanzar un grado superior de diversificación, especificación y complejidad. Sólo observamos un proceso generalizado de erosión y desmantelación de ellas, hasta su total descomposición (cf. Hip. IB). El proceso de desarrollo criollo observado en Tarapacá, basado en los sucesivos ciclos mineros, fue introducido y conducido desde afuera y con los recursos organizativos coactivos y medios de explotación de tipo colonial. c.q. neocolonial imperialista (cf. Hip. 3), y sólo pudo realizarse este modejo de desarrollo minero hacia afuera'a costa de los recursos económicos de toda la economía de producción alimenticia y aún de la supervivencia misma de la sociedad autóctona (d. Hip. 4).

El proceso de transformaciones estructurales suele considerarse como de modernización. La modernización política consistió en la atomización de la estructura política autóctona y de la integración total de la comunidad en el Estado criollo. La modernización económica consistió en la demolición de la estructura económica autóctona y su incorporación en la economía minera de exportación, dependiente. La modernización en la estructura de la familia estuvo en la personalización de la sociedad ayllu y su asimilación al modelo de la familia nuclear criolla. La modernización en la estructura religiosa consistió en la

privatización de la religiosidad y sus variadas formas organizativas. Al término de este proceso, vemos que, en vez de haberse convertido en un sector vital y dinámico de la sociedad criolla 'moderna', el sistema social autóctono desapareció, dejando un vacío en el mapa. Este proceso de modernización fue en realidad un proceso etnocidiario, de occidentalización, propio al neocolonialismo del sistema criollo satelizado y al sistema imperialista occidental en su totalidad. Los intereses que movieron a la sociedad criolla y a la metrópoli detrás de ella, a encauzar este proceso de modernización de las estructuras andinas, existieron en las formas históricas de explotación capitalista minera (del ciclo argentífero y del ciclo salitrero). Al acabarse ésta, se justifica el suspiro del director del Instituto de Desarrollo Indígena de Chile, cuando dice: "El sector indígena de Tarapacá es un lastre para la economía chilena".

CAPITULO IV

LA DIMENSION CULTURAL DEL SUBDESARROLLO; EL SISTEMA CULTURAL AYMARA Y EL CONTRASISTEMA, URBANO

4.0. Introducción

En el capítulo anterior nos encontramos continuamente ante la importancia fundamental de la dimensión cultural en el problema del subdesarrollo de Tarapacá rural. Corresponde a continuación analizar el sistema cultural de las comunidades aymaras del sector de Cariquima. Pero hablar de la cultura, o conciencia social, del aymara, es tomar el riesgo de cometer una alienante abstracción, ya que cultura y estructura son, en realidad, un solo fenómeno social: el todo social de la comunidad aymara. Sin embargo, recordándonos las precisiones y observaciones hechas en el segundo capítulo, confiarnos evitar aquel peligro aquí, cuando analizamos el sistema cultural en sus tres niveles. Veremos con atención los rasgos básicos de la cosmovisión aymara, expresada en la percepción del espacio y el tiempo. La fe, o etnicidad, o conciencia de la identidad étnica, se expresa ritualmente en la observancia de las costumbres y del culto; éstos están descritos ya en otros trabajos (Van Kessel, 1974 y 1976), de modo que podemos mencionarlos sin volver a relatarlos. La ética , como último de los tres niveles de la conciencia social, se expresa por la orientación hacia zonas valóricas, que en el caso de los aymaras podemos definir ecológicamente. Tecnología y enseñanza son los principales focos de transculturación, c.q. los mecanismos privilegiados de dominación cultural, manejados por la élite criolla. Analizaremos los elementos más importantes del sistema cultural de los aymaras chilenos, con atención a los fenómenos contradictorios y de desintegración progresiva.

4.1. La percepción del espacio

Relacionada al medio natural con sus diferentes pisos ecológicos que explota desde hace muchos siglos, el aymara se ha configurado una visión estructurada de su mundo, canonizada y sacralizada en su culto religioso y expresada ritualmente en el conjunto más antiguo de sus celebraciones religiosas, llamadas las 'costumbres'. Estas son las celebraciones culturales dirigidas a los Mallcus (los espíritus de las montañas nevadas que circundan sus pueblos) (cf. Cadorette, 1977 : 133), a la Pachamama (la madre tierra, celebrada en su propio lugar de vivienda, a niveles de 4000 m de altura en la Cordillera o en el Altiplano, y venerada como la siempre fértil

madre universal que alimenta toda la vida del mundo) y el Amaru (la serpiente, que se vincula a la economía de las aguas de los ríos y canales de irrigación de las tierras agrícolas superiores e inferiores, 2000-3000 m) Estos son los tres sectores del Acapacha i.e. "este mundo nuestro" (Paradigma 1) [1].

4.1.1. Acapacha

El Mallcu tiene nombre propio: el nombre del cerro que en los mitos de la región se presenta como un personaje de carácter dramático y cósmico.

Generalmente, este nombre coincide con el nombre geográfico, pero también existen nombres secretos, usados solamente en contexto ritual (Martínez, 1976 : 13). Los Mallcus son llamados también "compadres", expresión de respeto y confianza, o bien "aviadores" (Le. proveedores), expresión relacionada a su función en la economía de las aguas, fuentes de vida. En las regiones de habla quechua, el Mal1cu es llamado Apu, que significa lo mismo: "señor con autoridad y prestigio, mandatario" (ver Horst Nachtigall, 1966: 276-280).

En todas las celebraciones rituales de la comunidad cordillerana, se recuerda a los Mallcus. Se los invoca en situaciones de crisis y necesidad, tanto personal como colectivamente. Anualmente, los Mallcus reciben su culto específico y solemne, en el mes de Febrero, en el llamado "Día del Compadre", en que la gente sube al cerro, hasta cierta altura, y levanta un palo llamado "arco", que es revestido como pastor autóctono y ornado con los signos señoriales de prestigio para representar al espíritu. Una mesa-altar de piedra, una huilancha o sacrificio de sangre, coca, alcohol y oraciones, una comida ritual con la carne del sacrificio, bailes, y, a veces, un diálogo consultativo con el espíritu referente a problemas o crímenes, en que un anciano "hace hablar al cerro" en voz alta, y el cóndor que representa el cerro, son los elementos principales de este culto, por medio del cual la comunidad espera que este poderoso espíritu la beneficiará con sus riquezas de aguas productivas de prosperidad y con su protección.

La Pachamama es recordada también en todas las ocasiones rituales autóctonas. En cada intercambio de la chuspa de coca, en cada brindis, cada trago alcohólico, se ofrecen unas hojas de coca, unas gotas de alcohol, 11 a la virgen", tal como la llaman en su lenguaje secreto, lenguaje desarrollado por los aymaras, no sólo por el respeto y la reserva con que se trata lo sagrado, sino más bien como protección a sus costumbres religiosas contra la Inquisición española, y el desprecio actual que sufre la religión ‘primitiva’ autóctona, de parte de grupos auto-

---

1. Según Bertonio (1612), Pacha significa: "tiempo, mundo, tierra, universo, la tierra de pan llevar", y agrega: "acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer, y así decían: ‘Oh Tierra, yo seré tu hijo’, o ‘tómame’ o ‘ténme por hijo—. Hablaban como el demonio les enseñaba. Traduce Alakpacha (=Arajpacha) y Manccapacha (=Manqhapacha) corno "cielo" "infierno". Pero el significado más detallado es: el universo, el mundo de arriba (cq. de abajo), con el significado implícito de un cosmos distinto y (a pesar de ciertos canales de comunicación y de control) separado de nuestro mundo.

denominados civilizados o modernos[2]. Por lo demás, no se conoce esposo ni procreador que tuviera relación con la Pachamama, y su llamada virginidad expresa explícitamente que ella genera por su propio y auto-suficiente poder creador la vida en la tierra (Eliade, 1967 : 142). El día particular del culto a la Pachamama es la fiesta de la fertilidad del ganado, llamada Floreo" o "Enfloramiento", y celebrada por los pastores cordilleranos en Enero o Febrero, la estación de las fértiles lluvias de verano y el período de nacimiento de los auquénidos. Las ceremonias han sido descritas en otra oportunidad, pero aquí nos interesa recordar que el lugar del culto es el corral del ganado y que en esta ocasión también se levanta el "arco de la vida".

Amaru es un nombre y un mito que en la actualidad poco se escucha, pero que se vincula al culto del agua en la Precordillera, y particularmente a la limpieza y apertura de los canales de riego, en el día de la inauguración del nuevo ciclo agrícola[3] . Este culto, que se desarrolla en el campo, está también relacionado con el "arco', pero a éste no lo encontramos en la inauguración sino en la clausura del ciclo agrícola, y precisamente en la celebración del día de las Cruces de Mayo[4].

El culto de estos tres: Mallcu, Pachamama y Amaru, son ciertamente las celebraciones más antiguas de los aymaras actuales, y tienen como constante que la autoridad tradicional aymara, c.q. el jefe de familia, funciona como celebrante y sacrificador. Se trata de un triple culto a la fertilidad que gravita alrededor del Agua que da la vida. El Mallcu como cuidador y dispensador de las reservas de agua de las montañas; Pachamama como arquetipo de la siempre fértil naturaleza y de los campos y pastizales abundantemente regados, y el Amaru como principio de la distribución del agua de riegos económicos que fertiliza terrazas y cultivos. La tríada Mallcu-Pachamama-Amaru se refiere a la tríada de OrigenAbundancia-Distribución del Agua Que Da la vida. Está localizada en los cerros 'arriba', en los campos de Pastoreo 'acá', y en los valles y quebradas 'abajo'; geográficamente, está orientada hacia el Oriente 'delante',i.e. el origen de toda agua y vida; al centro 'acá', i.e. la abundancia de agua y vida y la distribución cuidadosa del agua hasta su término: 'abajo' o 'atrás'.

Esta tripartición del espacio vital de los aymaras corresponde, desde el punto de vista económico y ecológico, a los siguientes niveles: 1) las cumbres de las montañas; 2) la cordillera en los niveles de pastoreo y de agricultura complementaria; 3) los valles y quebradas de la precordillera con la agricultura de terrazas regadas. La orientación ('al Oriente') de esta economía de aguas y de la religión de los aymaras incluye, a la vez, un rango jerárquico de esta tríada, que ofrece un

---

2. Ejemplos llamativos se encuentran en J. Monast, 1965, pp. 51-53; pero éstos se pueden aumentar con innumerables más.

3. El trabajo de R. Lagos, E. Cruz y N. Ampuero, 1971, ofrece una excelente descripción de estas ceremonias en la pre-cordillera del Norte chileno.

4. Para una descripción de la fiesta de las Cruces de Mayo en la zona agrícola del Norte de Chile, ver J. van Kessel, 1975, pp. 349-362.

fundamento religioso a la estructura social, económica y política de la comunidad aymara.

Más allá, al Occidente, donde termina la zona de vegetación precordillerana, se acaba el agua y la vida (scl. en el desierto de Atacama, y, más allá, el Océano Pacífico). El Occidente es la dirección adonde se van los muertos, como en el comienzo también Wiracocha mismo, el dios creador y cultivador de los Andes, partió sobre el gran mar occidental después de haber terminado su obra de creación[5]. El arco de la vida, que observamos en el triple culto, se levanta en el Oriente, cubre el mundo, y desciende en el Occidente. Como ciclo, este arco significa precisamente: "Nueva vida de la muerte", esto referente a la economía agrícola (la semilla que cae en la tierra, muere y produce nueva vida), como también a la economía ganadera (la huilancha o víctima sacrificada, que recibe un entierro ritual y asegura la nueva crianza del ganado, considerada como resurrección") y, aún, hace referencia a la comunidad humana misma (que a través de la muerte, entierro y culto de los antepasados, se renueva continuamente). De la misma manera, volverá Wiracocha también, al finalizar la era que él había iniciado con su obra[6].

Así, el Aca-pacha, i.e. el mundo propio del aymara, es un universo completo y acabado; sin cielo ni infierno, sin edén original ni paraiso final restaurado en el más allá, o en "el final de los tiempos"[7]. Se trata de un mundo que se renueva constantemente y cíclicamente y, por lo tanto, es radicalmente ahistórico. Los seres superiores (Mallcu-Pachamama-Amaru) son para el aymara fuerzas dentro de este mundo que participan en forma directa e inmediata en su vida y economía, y mantienen este orden cósmico establecido[8]. De ahí que la mitología autóctona del aymara sea la expresión de una visión del mundo (y la economía), sumamente sensible al misterio, visión que no recurre a explicaciones 'sobrenaturales' o 'extraterrestres', sino que se concentra y orienta completa y exclusivamente a "este mundo"[9]. En consecuencia, los conceptos antinómicos metafísicos de materia-espíritu, son también extraños a esta cosmovisión.

---

5. Cf. F. Pease, 1973, y J. Monast, 1965, pp. 72-73.

6. Referente a los muertos, éstos quedan también activamente presentes como miembros de la comunidad en el Acapacha de los aymaras, en la forma de momias, huacas, etc., o sencillamente 'en su casa' (¡.e. en la tumba). Confusión se produjo cuando la escatología cristiana introdujo la distinción entre cuerpo y alma y la existencia de las almas de los difuntos ubicada' en el más allá', sea en el cielo (angelitos), sea en el infierno (condenados); cf. J. Monast, 1965, pp. 42-43. De hecho, el Aymara nunca ha relegado sus difuntos realmente a un Arajpacha o Manqhapacha (cf. "Muerte y ritual mortuorio", más arriba, y Paredes, 1963, pp. 17-36; Nachtigall, 1966, p. 258ss.; pp. 290-294).

7. 'Todo esto nos lleva a la conclusión que los nativos no habían llegado a la concepción de Dios ni del demonio, ni muchos menos a un antagonismo entre ellos" (C.A. Guardia Mallorga, 1962, p. 133).

8. Todas las divinidades autóctonas tienen alguna forma de 'cuerpo`, localizado en algún fenómeno ecológico; cf. J. Monast, 1965, p. 81

9. Por este motivo, seria imprudente considerar todas las ideologías mitológicas y religiosas, a priori, como alienantes u obstáculos al desarrollo. F. Reinaga (1969 y 1970) considera la religión autóctona corno un fundamento positivo para el movimiento emancipatorio político de los aymaras. Así también considera J. Nash las 'costumbres' de los aymaras en las regiones mineras de Bolivia; cf. J. Nash, 1970, pp. 69-70.

ACAPACHA, "NUESTRO MUNDO": Paradigma estructural de la Cosmovisión autóctona de los Aymarás (1)

ORDEN DEL NIVEL	FIGURAS MITOLOGICAS	ANIMAL SIMBOLICO	CULTO	LUGAR DEL CULTO	UBICACION ECOLOGICA	CURSO DEL ARCO DE LA VIDA
Primer nivel	Mallcus (cumbres)	Cóndor	"Día del compadre	Cerro	Cumbres al este (5.000 metros)	Fuente (principio, origen) de la vida: (agua, yerbas medicinales, elementos de culto)
Segundo nivel	Pachamama (madre-tierra)	Puma Lagarto Sapo	"Floreo"	Corral	Zona de viviendas y pastores (centro; 3.000-4.000 metros)	Abundancia de vida (de agua, etc.), rebaños y riqueza; envío de productos ganaderos hacia abajo
Tercer nivel	Amaru (ríos y canales)	Serpiente Pez	"Limpia de canales"	Campo regado	Quebradas de agricultura de la Pre-cordillera (Occidente; 2.000-3.000 metros)	Distribución del agua (y productos de la Cordillera); envío de productor. agrícolas hacia arriba

PARADIGMA: La Cosmovisión sincretista-religiosa de los Aymarás (2)

NIVELES IDEOLOGICOS	FIGURAS MITOLOGICAS	NATURALEZA DE LOS SERES	FUNCION DE LOS SERES	LUGAR DEL CULTO	NATURALEZA DEL CULTO Y DEL CELEBRANTE	ORIGEN
"Arajpacha» (cielo)	Dios; Virgen; Santos (Patronos), Sol, Viracocha	Dios lejano; creador, que "ordena"	Mantención del cosmos ideal	Templo, ubicado fuera del pueblo	Religión: (culto p6blico). Fiestas patronales dirigidas por el sacerdote	Cultura incaica y cristiana
«Aca pacha" (nuestro mundo)	1. Mallcu (Cóndor) 2. Pachamama (Puma-Lagarto-Sapo) 3. Amaru (Serpiente-Pez)	Fuerzas de la naturaleza, (sub-) ordenadas por la creación	Mantención del mundo cultural autóctono	1. Cerro 2. Corral 3. Campo	Costumbres: (culto privado), dirigidas por los ancianos: 1. Día del compadre 2. Floreo 3. Limpia de canales	Elementos culturales autóctonos aymarás
"Manqhapacha" (infierno)	Demonio, condenados desordenadas pero dominadas	Fuerzas destructivas (como cosmos alternativo después del Kuti)	Mantención del caos roquerios, minas	Noche, cuevas,	Brujería: (culto secreto), embrujo, dirigido por el brujo, Lalka	Elementos cristianos y autóctonos "redefinidos cristianante.»

PARADIGMA: Reinterpretación de los símbolos aymarás (3)

Nivel ideológico	Mitología aymará (Significado básico ecológico)	Ideología incaica (Primera reinter-pretaci6n)	Ideología ladina (Segunda reinter pretación)
Araj-pacha	'Ir		
(Hananpacha):		U~~fa j:) orden	(fasto: orden
orden incaico			
incaico	celestial)		
/cielo			
Aca-pacha	1. Cóndor		
~pacha):	2- Puma/Sapo/Lagarto	1,~-/sapo/1-gar	
orden	3. Serpiente/Pez		
existencíal			
Manqha-pacha		Serpiente/Pe	
~C~6ndor			
(Uk'upacha):		(nefasto K	
Puma/Sapo/Lagarto			

Sin embargo, el aymara actual conoce también un universo extraño a este mundo: un mundo superior, o cielo, y un mundo inferior, o infierno; y ésto, precisamente a consecuencia de dos sucesivas dominaciones que le impusieron una cultura y una religión dominante. Bajo estas condiciones no desapareció la cosmovisión autóctona del aymara, ya que hasta hoy día persisten sus divinidades que personifican el misterio de la vida y la fertilidad. Las culturas dominantes tampoco lograron nunca ofrecerle una interpretación -mitológica o científica- más adecuada de su mundo. Si bien sus divinidades perdieron jerarquía de seres supremos, también es cierto que ellas mantuvieron para el aymara sus funciones tradicionales, como las cercanas e inalienables divinidades ‘propias’; por eso, en adelante -aunque bajo la supervisión y control del lejano (y extraño) dios supremo Inti el sol de los incas, y posteriormente del Dios cristiano de los españoles-[10], siguieron sin menoscabo cumpliendo con sus actividades beneficiosas de dar vida y bienestar al mundo aymara. El panteón del aymara fue ampliado, y a la par obtuvo su cosmovisión una nueva dimensión: la existencia de un mundo superior y un mundo inferior; una dimensión que, en el fondo, refleja la ideología de la cultura dominante.

l0. Se encuentra a menudo la presentación del sol con cara de hombre y bigote a la moda de los señores españoles de la Colonia, y se llama "el Señor".

11. Cf Guardia, 1962, p. 194ss., y J. Monast, 1965, p. 23s.; p. 48ss.

12. "Dios ordena y la Santa Tierra da, produce" es la formulación lacónica de la relación existente. "Ordenar", en relación a la creencia de la creación alrededor de Wiracocha significa "mandar" y, a la vez, "organizar", "crear" (scl. orden), educir el cosmos del caos.

4.1.2. Araj-pacha

Araj-pacha es para el aymara un mundo diferente, superior al mundo de los mortales; es un universo extra-terrestre, de donde procede un control universal y decisivo (suerte, bendiciones y favores, riqueza y salud, vida y muerte), según el modelo de los poderes de control político externo que se ha ejercido sobre el mundo aymara a partir de la conquista española, y aún incaica. Este "mundo de arriba" - así es la traducción correcta - se compone esencialmente de: Inti (el Dios Sol), más o menos identificado con Wiracocha (Guardia, 1962 : 142-144) y posteriormente con el Dios español[11]. En la zona de Araj-pacha encontramos también, a Cristo, la Virgen (María), y los Santos, particularmente los Santos Patronos de la comunidad, que se encuentran representados y 'viviendo' en el templo del pueblo (Monast, 1965 : 59-60). Su lugar propio es el Cielo, imaginado altamente elevado sobre la tierra. No tienen función inmanente propia en el mundo de los hombres (Acapacha) y encarnan indudablemente los elementos culturales heteróctonos. Las funciones del "Dios lejano" son las de creador (una vez realizada la obra de creación, se retiró del mundo), y de "Ser Supremo" que ordena y controla a sus ejecutivos (el panteón autóctono y cristiano)[12]. El lugar del culto es el templo, el Santuario de la Marka o Pueblo Central de la comunidad. El celebrante es el sacerdote, tradicionalmente un español o criollo, nunca un autóctono, sino un representante del grupo,cultural y religioso dominante. En su ausencia, una persona autóctona realiza en su representación algunas funciones de menor categoria. La celebración culminante es el culto de la fiesta patronal, que - más allá del santo patrono - se dirige a la totalidad de la corte celestial y al Dios Supremo mismo. La procesión es una verdadera hierofanía del Santo, que baja de sus alturas y realiza su " visita' a la comunidad en forma majestuosa y benévola a la vez, y aún con terrible poder castigador, y que vuelve a ascender a las alturas para permanecer durante todo el año en el Cielo (resp. en el templo cerrado). El vestuario de los seres celestiales es - desde la época colonial española - aquel del sacerdote-celebrante o bien del aristócrata español[13]. Con la palabra 'religión', los aymaras indican exclusivamente al culto cristiano, i.e. la religión del grupo cultural dominante desde la Colonia. El aymara no actúa como celebrante, sino que está presente pasiva o receptivamente, como beneficiario y como sacrificante (o pseudo tributario al Señor); a ese fin, deja sus terrenos de pastoreo y su estancia, y aún el pueblo festivo, ya que el templo se encuentra, simbólicamente, fuera del pueblo cordillerano. Después del culto al Santo estalla la fiesta, pero en la plaza y en el pueblo. Vale recordar las 'costumbres' que corresponde cumplir en la fiesta y en el pueblo, la plaza, los campos y los calvarios, y, en una parte mínima, para que el Santo no se enoje ni se ponga celoso, en el templo.

13. Un ejemplo muy claro de todo esto es la imagen de San Santiago, representado corno guerrero español montado en su caballo blanco, que reduce con su espada a un autóctono, pagano, atropellado por su caballo (cf. Monast, 1965, p. 43). Las divinidades autóctonas, por el contrario, como los Mallcus y la Pachamama, se imaginan vestidos con el ropaje tradicional de los aymaras. El demonio es representado como caballero alto, delgado, vestido en fino traje negro; hasta confundirse con la imagen del 'gringo'.

Las celebraciones religiosas autóctonas, llamadas "costumbres", se desarrollan, en general, precisamente dentro del mundo propio del aymara: en su casa, sus campos, su corral, y él mismo es celebrante y sacrificador[14].

4.1.3. Manqha-pacha

El Manqha-pacha está poblado también con elementos culturales de origen cristiano español. Es el lugar del Diablo (Demonio, Maligno) y de los "condenados" (¡.e. los que en vida fueron malhechores y criminales)[15], y el reino de los poderes de la destrucción y el caos, sujetos y controlados por los poderes divinos del Arajpacha. El culto de estos poderes de la obscuridad y de la noche, se llama brujería. El brujo autóctono, llamado en aymara laika y, popularmente, también "chirihuano", es el celebrante y entendido de ese culto. Su dominio es la noche, los roquedales inaccesibles, las cuevas y minas subterráneas. Este mundo inferior o infierno, constituye una contraparte adecuada para el mundo superior o cielo, de acuerdo al principio estructural básico del pueblo andino, de la reciprocidad simétrica. Tal como se complementan Oriente y Occidente (c.q. delante y detrás), a ambos lados del centro, el culto del Mallcu de las alturas y el culto del Amaru de las quebradas y valles a ambos lados del centro principal de la comunidad aymara con su culto a la Pachamama[16], de la misma manera se complementan y equilibran Arajpacha y Manqhapacha - cielo e infierno - a ambos lados del mundo propio del aymara, el Acapacha. Pero ambos, Arajpacha y Manqhapacha son introducidos de la cultura y religión dominante. El Manqhapacha tiene como función para el grupo cultural dirigente, sancionar religiosa y éticamente la estructura de la dominación colonial (c.q. incaica). Por otra parte, resulta también que el mismo aymara puede llegar a movilizar estos poderes infernales como último medio, en la brujería, en respuesta a la manipulación de los medios de poder religioso del grupo dominante (sacramentos, santos, bendiciones, etc.), - o al menos como procedimiento alternativo al modo oficial y legítimo de recurrir a las fuerzas sobrenaturales en la "religión"[17]. Recurriendo a las fuerzas infernales, el brujo se vende al "maligno", incurre en el

14. Ejemplos de la resistencia ofrecida por el aymara para entregar su propio espacio (Acapacha) al espacio cristiano (Arajpacha) encontramos en el culto mortuorio; aún donde hay un templo en la cercanía, muchos prefieren corno lugar de culto su propia casa o - por último - el exterior del templo (atrio) y no su interior, según consta de la investigación de J. Mesa y T. Gisbert, 1966, p. 81; 1971, pp. 30-31.

15. Ciertos crímenes muy graves son la causa de la ‘condenación’, como brujería, incesto en primer grado, y relaciones sexuales entro compadres.

16. Podemos citar otro caso interesante de esta reciprocidad simétrica en la cosmovisión, señalado por Gabriel Martínez con referencia a los Uywiris (= los lugares fuertes favorecedores de la comunidad o estancia), que se agrupan en los de arriba y los de abajo, es decir, a ambos lados del ‘acá’(1976 : 6063).

17. No queremos afirmar con esto que la brujería entre los aymaras existiera a consecuencia de la introducción de la figura del diablo por los misioneros españoles. El mundo aymara siempre ha estado poblado de un sinfin de espíritus y poderes locales (piedras, pasos de montaña, ríos, vertientes, árboles, etc.). Estas son fuerzas buenas, cooperadoras y/o peligrosas y malas. Desde la conquista, estas fuerzas fueron colocadas bajo un capitán cristiano: el Diablo, o bien, identificadas con él, que fue cotizado como el más peligroso y poderoso de todas las fuerzas malas. El brujo que’trabaja’ con el diablo, se llama laika. La gente le tiene mucho temor y desprecio, su honorario es muy elevado; cf. M.R. Paredes, 1963, pp. 17-36.

pecado más grande y acarrea la venganza del Arajpacha por oponerse al poder y a las órdenes del supremo Creador. El castigo de su insubordinación contra el Dios Supremo es terrible, porque el laika termina como un condenado, un alma errante y sin descanso (cf. Monast, 1965 : 153). Además, sufre en vida el profundo desprecio de la gente que, sin embargo, le tiene un gran temor. De todos modos, se aísla de la comunidad, pero no le faltan clientes que le piden un 'trabajo' en secreto - por precios muy elevados -, más que nada impulsados por una venganza mortal contra un enemigo que se desea eliminar.

Imbelloni (1946 : 245ss.), hablando de la ideología cuzqueña, y Kusch (1970: 140ss.), analizando la estructura de la cosmovisión aymara contemporánea a partir de los rituales observados en Toledo (pueblo cercano a Oruro, que históricamente ha mantenido muchos contactos de intercambio con Cariquima y Sibaya), señalan ambos aquella tripartición como estructura básica de la cosmovisión andina. Al mismo tiempo, destacan el carácter ético-valorativo de las tres zonas llamadas en kechua Hananpacha- Kaypacha - Ukupacha. Según esta cosmovisión, el mundo existencial, Kaipacha, está suspendido entre dos extremos: lo fasto y lo nefasto; entre dos principios: el principio de la creación u ordenación del mundo y el del Kuti (vuelco, caos, muerte) (Kusch, 1970 : 148). Por lo demás, el concepto central de la cosmovisión aymara (Kaipacha, Acapacha y Pachamama), no es más que una idea, c.q. divinidad, marginal en el panteón del Inca[18]. El equilibrio tenso y precario en que balancea el Kaipacha es un elemento que persiste claramente en la cosmovisión contemporánea del aymara de Toledo y de Tarapacá - aún sin la perspectiva político-ideológica cuzqueña - lo que prueba a cada instante el ritual del aymara y sus costumbres.

Tripartición ecológica y tripartición mitológica en su cosmovisión se entremezclan y se refuerzan mutuamente como principio básico de ordenación. La cosmovisión tripartita lleva a valorizar altamente el principio ético y práctico del justo equilibrio entre los extremos ideológicos y ecológicos; entre extremos sociales, políticos y económicos, llamado Tinku en que el hombre sabio busca llevar la vida acertadamente. Kaipacha, o Acapacha mundo existencial del Ego, que se mantiene en la medida en que se logra aquel Tinku[19].

Kusch (1970 : 342) y Von Wedermeyer (1970 : 40-41), mencionan también los

---

18. Analizando los nombres de los 350 adoratorios del Cuzco, concluimos con Kusch (1970 :147) que ellos consideran las tres dimensiones del Universo, pero observamos que existe un solo recuerdo de la Pachamama, que es en la Huaca de Ayllipampa, la "llanura de la victoria". En la ideología cuzqueña, ocupa el lugar central otra divinidad: Wiracocha, el Dios Creador, ora identificado con el SolInti, ora caracterizado como su contraparte y complemento natural. Wiracocha y Sol-Inti se contraponen como "tierra baja, agua, costa" frente a "cielo, fuego, montaña" (Wachtel, 1971 : 130; Kendall, 1973: 183-184; Pease, 1973 : 43-44). Entre estos dos extremos que la mitología se concretiza, está suspendido nuevamente el mundo del diario vivir del Tawantinsuyu.

19. Tinku es un concepto tan fundamental como multívoco en la estructura social, económica y política de la sociedad andina. Es un principio básico en la cosmovisión del aymara. Tinku significa:

    1. Límite: el límite entre el territorio de dos estancias, ayllus o sayas. Se considera que este límite, separa y une a la vez a los grupos.

    2. Combate ritual: el combate entre dos ayllus (c.q. sayas) de una misma comunidad, constituye un

siguientes animales mitológicos, vinculados a los diferentes niveles ecológicos del antiguo mundo aymara, que observamos hasta hoy día en su ritual como los símbolos centrales: El Cóndor (Primer nivel: las cumbres de la montaña), el Felino (segundo nivel: de los campos de pastoreo; agregamos aquí el Lagarto y el Sapo), y la Serpiente y/o el Pez (tercer nivel: de tierras bajas de agricultura y costa). En Tarapacá no aparece el Pez como símbolo. Por la dominación incaica consiguieron estos símbolos una reinterpretación ideológica que se agregó al significado básico ecológico. Así, el Cóndor está por la zona ideológica de Hananpacha, del orden incaico, de lo fasto; en esta función lo veneran como "Mensajero del Sol' y como representante del poder y esplendor incaico en la tierra colla. La Serpiente (y posiblemente el Pez) consiguió, en la zona ideológica de Ukupacha, una segunda interpretación, significando el pueblo colla (aymara), un tanto vencido y despreciado, pero temible y presto a levantarse, como la Serpiente hace contra el Inca. El Pez representa los pueblos de la costa y del Titicaca, todos sujetos al Inca. En este contexto, Serpiente y Pez significan simbólicamente el Kuti, el vuelco, lo nefasto. Señalarnos este traslado de símbolos de las zonas ecológicas a zonas ideológicas cuzqueñas, para poder observar cómo el Inca asumió y reinterpretó positivamente el símbolo del Cóndor; y cómo reconoció a la Serpiente en su propia referencia: del pueblo avasallado pero legitimado en su propia etnicidad. Bajo la dominación cristiana de la Colonia, ocurrió un segundo traslado de los símbolos aymaras hacia otras zonas de significado. Esta nueva reinterpretación, propagada por los mismos misioneros e introducida parcialmente entre los mismos aymaras, en cuanto cristianizados, fue más radical y totalmente negativa, por cuanto todos estos animales simbólicos, inclusive el Puma, el Lagarto y el Sapo, fueron interpretados como diabólicos, y todos pertenecientes al Manqhapacha = Infierno. Esta reinterpretación no deja legitimación alguna a la etnicidad del aymara. De ahí que las campañas de erradicación de la idolatría y la cristianización española fueran etnocidiarias, en circunstancias en que los incas no erradicaron los símbolos sagrados de los aymaras sino que los reconocieron y los valorizaron jerárquicamente dentro del nuevo orden político andino.

Otra metáfora para indicar las tres zonas eco-ideológicas que sigue vigente. en los rituales contemporáneos (Kusch, 1970 : 186) es aquélla del Padre (Hananpacha, lo fasto), del Hijo Mayor (Ukupacha lo nefasto) que planea el Vuelco, Kuti, y del

---

mecanismo de contínua redistribución de las tierras de la comunidad entre los grupos contendientes, de acuerdo a la presión demográfica relativa de sus partes.

3. Equilibrio: el equilibrio entre dos partes, por ejemplo en la carga de un llamo o burro, que debe cargarse con pesos iguales en ambos lados.

4. El punto de confluencia de dos ríos.

5. El verbo tincuy significa emparejar, equilibrar, adaptar, las dos partes iguales, que son opuestas y complementarias; que juntas constituyen un equilibrio dinámico; que realizan una unión fértil y provechosa, y una unidad de equilibrio tenso y móvil, como la que se da entre el principio masculino y el femenino. Este concepto suele traducirse como "reciprocidad" como principio estructura] de la economía y sociedad autóctona. (Cf. Mayer y otros, ¡974; Duviols, 1973).

Hijo Menor (Kaipacha, Ego) que busca equilibrar su existencia ante la continua amenaza del Vuelco, dedicando su primera lealtad al Padre, pero templando su conducta ritual con ceremonias dirigidas a su eterno competidor: el Hijo Mayor, que lo asecha.

En la relación entre los tres niveles de culto: Arajpacha - Aapacha Manqhapacha, se distingue siempre un orden jerárquico que refleja la estructura de la dominación. Por esta razón, llevan el carácter de niveles ideológicos: Arajpacha es siempre la expresión de la cultura dominante (incaica - cristiana) y de los elementos superestructurales que le corresponden, como la Iglesia, el Estado, las normas jurídicas y éticas vigentes en esa cultura, y el culto institucionalizado. El Manqhapacha tiene por función sancionar religiosa y éticamente aquella estructura de dominación; la condena divina por no sujetarse al orden establecido, orden canonizado, en que se basa la legitimación del poder dominante y concretamente la represión de parte del poder eclesiástico y estatal.

4.1.4. La cosmovisión aymara y la ideología de la dominación

Comparando la tríada autóctona (Mal1cu - Pachamama - Amaru) con la tríada del aymara cristianizado, c.q. civilizado o chilenizado (Arajpacha - Acapacha - Manqhapacha), se destacan algunas diferencias:

a) La tríada autóctona es una visión religiosa, estructurada en base a la situación ecológica y al mundo en que la comunidad autóctona vive y trabaja. La segunda tríada, que es sincretista, es una ideología religiosa que refleja en términos mitológicos la estructura de dominación colonial y neo-colonial.

b) Dentro de ambas tríadas, la índole de la oposición de extremos es diferente. La primera, que está fundada en la ecología, es la expresión mitológica de las estructuras política, social y económica de la comunidad, donde no se observa la contradicción de la dominación de clases o castas, sino que está conformada por elementos estructurales mutuamente complementarios que, en su conjunto, garantizan un equilibrio estructural dinámico e interdependiente, según el principio tinku que comúnmente se traduce por "reciprocidad". La segunda tríada, cargada ideológicamente, es la representación mitológica de las oposiciones sociales, económicas y políticas de la dominación (neo)colonial, en que ambos extremos: Arajpacha y Manqhapacha son la expresión de otro principio irreducible: el principio de contradicción entre dominante y dominado. En este contexto, la zona del Acapacha es tachada también de "diabólica", o de "subversiva", o "antipatria", según se trate del sector religioso o político-secularizado de la parte dominante.

c) Una tercera observación se refiere al rechazo - por parte de la agrupación dominante no andina - a la tripartición de la tríada ideológica que sostiene la cosmovisión del aymará sincretista.

La ideología oficial y dominante no reconoce esta tríada y la reduce a una diada. Cuando la élite política y eclesiástica dominante interpreta el segundo nivel - Acapacha o el nivel de las "costumbres" como "diabólico" ó - en términos secularizados - como "primitivismo" y como "posible nacionalismo indígena" lo relega así al tercer nivel ideológico -Mnqhapacha - para timar la "extirpación de idolatrías" y la explotación colonial, justificando religiosamente el genocidio cultural. En tiempos post-coloniales (o neo-coloniales), y bajo la corriente laicizante, se observa una reducción similar de la tríada: los grupos dominantes urbanos reformulan la antigua ideología colonial en términos de patriotismo y progreso, llegando a una verdadera religión laicizada. Según esta ideología, las "costumbres" del nivel de Acapacha constituyen una forma de primitivismo y un folklore extraño al ser nacional chileno. De ahí que las costumbres pertenezcan a la'anti-cultura' y, en consecuencia, al tercer nivel (Manqhapacha). A partir de esta doctrina se realiza una política de 'culturización' y 'chilenización' y una explotación neo-colonial mediante la planificación del desarrollo y la educación pública de parte de organismos estatales que desconocen la etnicidad aymara y la ideología de la dominación reduce la tríada del aymara sincretista a la díada de las relaciones sociales (neo)coloniales, para en seguida intentar solucionar la contradicción expresada en esta díada por la eliminación de Manqhapacha, tachándola de "idolatría" o " anti-cultura" [20].

4.1.5. Cosmovisión, identidad cultural y desarrollo: una hipótesis

Los misioneros del neo-colonialismo son - aunque muchas veces inconscientemente - el profesor que predica el nacionalismo y la chilenidad, y el sacerdote (c.q. pastor) que predica el cristianismoextranjero, culturalmente no adaptado al mundo aymara sino a los grupos dominantes a nivel nacional e internacional. Pretenden reducir, en la conciencia del aymara, el universo moral y religioso a la díada de arajpacha - manqhapacha (respectivamente: chilenidad - tribalismo; cultura primitivismo; progreso - obscurantismo; cristianismo -

20. El misionero canadiense Jacques Monast reconoce que la zona de Acapacha subsiste con toda su vitalidad entre los aymaras de Carangas. Wirruption du christianisme su coeur des Andes marque un tournant dans VIristoire religieuse des quétchuasaymaras. Par ce qui est du fond doctrinal, je crois que I'influence de la nouvelle reeligion ne prédomina jamais sur les deux courantes antérieures. Le christianisme fournit avant tout aux indiens unvocabulaire nouveau, pour exprimer en termes catholiques leurs croyances traditionelles" (1965 : 20). Su libro ofrece, además de una excelente descripción del "universo religioso de los aymaras", líneas de orientación pastoral y misioneras para la cristianización de la población autóctona. El historiador chileno Oscar Bermúdez (1972 : 138) reconoce, en el aparente conservatismo de los aymaras chilenos respecto a sus "costumbres" (c.q. la zona del Acapacha) una intención decidida a ofrecer resistencia a la política cultural vigente.

paganismo; Dios Demonio; bien - mal). Estos misioneros actúan así cuando descalifican las costumbres" del nivel de Acapacha y las relegan al nivel de Manqhapacha, el reino de la anti-cultura y del paganismo. Hasta hoy persiste, sin embargo, en la conciencia de los aymaras chilenos, y particularmente entre los pastores de la Cordillera, la tríada, y en especial el campo mítico del Acapacha, que se concibe claramente como distinto de, e irreducible a, los otros dos campos: Arajpacha y Manqhapacha. Esta clara conciencia del aymara cordillerano es el fundamento religioso de la identIdad cultural y la conciencia de su etnicidad, que mantiene la población autóctona en existencia como grupo étnico particular, aymara.

Distinta es la situación en grandes sectores de la Precordillera chilena. En aquellos sectores, y en la medida en que la misión de 'chilenización' y de 'cristianización' ha logrado éxito, el aymara perdió también su identidad cultural, se orientó más decididamente hacia el occidente (el barbarismo literario coincide con la anomalía del hecho cultural), y adoptó en forma más completa las pautas culturales urbanas. Pero en la misma medida también, empezó a emigrar hacia la ciudad, y su región de origen se ha ido despoblando. Por razones de este despoblamiento, del abandono de chacras, de la erosión de las tierras de cultivo, y por la casi desaparición de la tecnología agrícola autóctona, bajó considerablemente la producción. Los escasos intentos para desarrollar nuevamente estas regiones precordilleranas mediante la colonización planificada por agricultores procedentes de otras regiones agrícolas, no han logrado éxito. Todos estos antecedentes pueden dar origen a una variación de la hipótesis de June Nash referente a los distritos mineros de Bolivia, que sería interesante elaborar adecuándola a la región aymara del norte de Chile. Tal hipótesis sostendría que un proceso progresivo de subdesarrollo se constata en aquellos distritos, simultánea y paralelamente a un proceso progresivo de pérdida de la identidad cultural[21].

4.2. La percepción del tiempo

La experiencia humana adquiere una percepción del espacio y del tiempo como un universo ordenado contra un trasfondo caótico que se proyecta más allá del alcance de la experiencia. Así también, el aymara contemporáneo percibe el espacio y el tiempo, no como una infinitud caótica o de elementos mínimos idénticos, sino como un todo estructurado razonablemente y cargado de sentido.

Aquí presentaremos un esbozo de su concepción del tiempo, cuya estructura se define a partir de las principales solemnidades del año. Estas están reflejadas en el calendario aymara según el ritmo de las estaciones, el ciclo de la fertilidad de los campos y del ganado, según las actividades económicas que se realizan en el transcurso del año en los dos niveles ecológicos complementarios: la Cordillera con su ganadería y la Precordillera con su agricultura. Además del ciclo anual de las

---

21. Cf. J. Nash, 1970, pp. 69-82; 1972, pp. 52-83.

estaciones, se fundamenta su percepción del tiempo en el ciclo de la vida humana, vinculada en la cadena de generaciones. Tanto la vida humana como el ritmo de las estaciones se definen como un ciclo básico que se repite y una serie infinita de elementos cíclicos que se vinculan en una cadena de sucesiones ininterrumpidas. Ambos ciclos definen el patrón básico de la organización del trabajo.

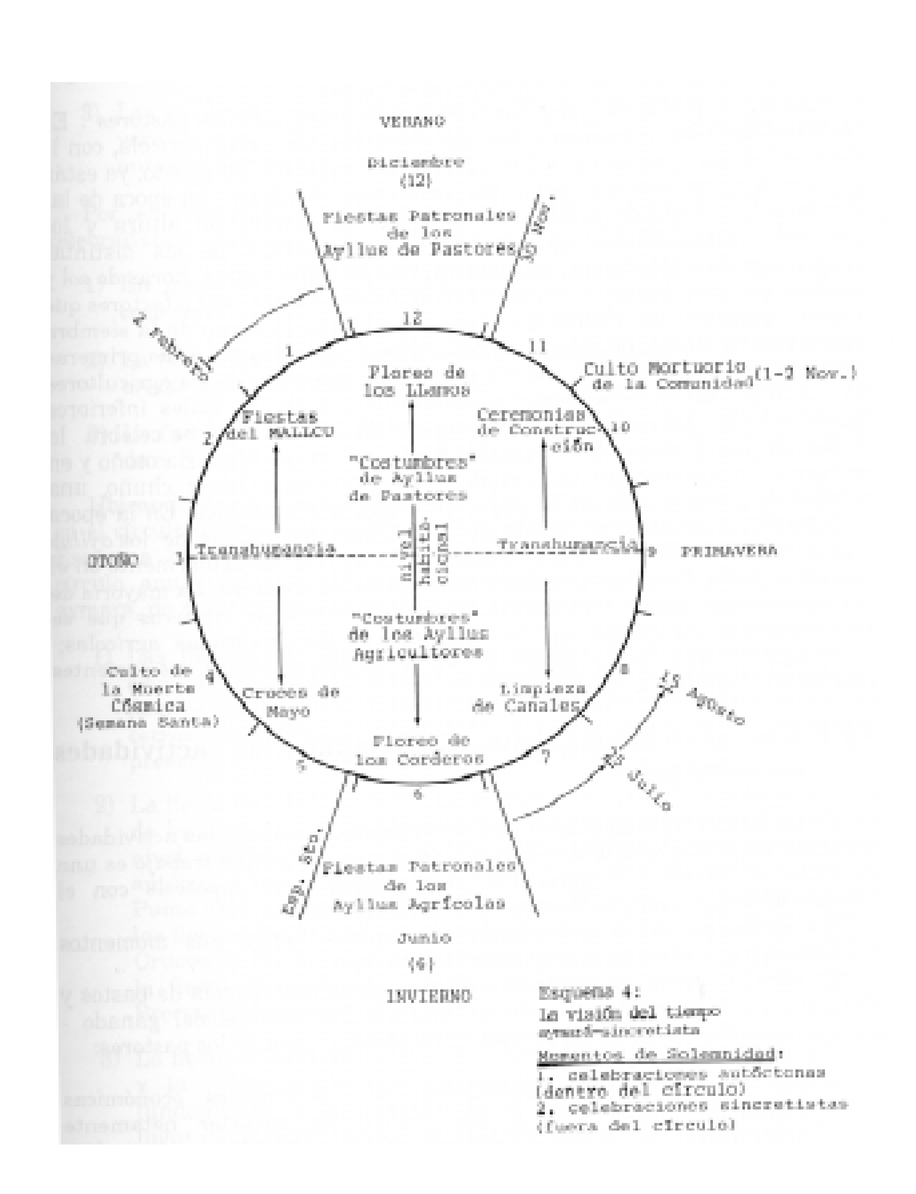
4.2.1. Las actividades económicas

Las actividades económicas en las comunidades pastoriles de la Cordillera y de los agricultores de la Precordillera, organizadas según el -ritmo de las estaciones, definen más que ningún otro hecho, la concepción del tiempo en la cosmovisión del aymara.

Las actividades económicas de hoy están organizadas en la misma forma, y son en parte las mismas que en tiempos pre-incaicos (descritos en el Cap. III), aunque de la gran variedad de actividades de entonces se han perdido aquéllas desplegadas en las zonas actualmente inaccesibles. Los miembros de los ayllus pastoriles pasan el invierno con su ganado en los campos de pastoreo precordilleranos superiores (2500-3500 m), que colindan inmediatamente con las terrazas agrícolas superiores de las quebradas y valles transversales. En esos campos habitan casas provisorias, dispersas en los extensos sectores que les corresponden, dedican relativamente más tiempo que en verano al cuidado del ganado, que en estos terrenos se dispersa con más facilidad que en la Cordillera,y destinan, relativamente, menos tiempo a las otras actividades económicas, como tejer, construir. El hilado - y para las mujeres el tejido a palillos - se hace con la misma asuidad que en verano, porque en el campo, y al andar, se pueden realizar estos trabajos. Durante los meses de otoño e invierno, existe un contacto social y de intercambio económico más intenso con los ayllus de agricultores; y esto particularmente en las oportunidades de las fiestas patronales de esa zona. Existe en esos meses también una ayuda o cooperación más intensa con estas familias en las actividades agrícolas de la siembra y la cosecha, y en la mantención y limpieza de canales. Recuérdese que, a menudo, se trata de relaciones entre familias emparentadas, y que las familias de los pastores de la Cordillera suelen arrendar algunas chacras en los pueblos de las quebradas, que allí muchas veces sobran por el abandono y la migración hacia la ciudad.

En esos meses, la dieta de los pastores contiene menos carnes y más verduras, frutas y granos que en los meses de verano. Al aproximarse la primavera, en septiembre u octubre, los pastores parten con su ganado, sus enseres y tejidos, y sus más usados instrumentos de trabajo para hilar y tejer, y con sus pequeñas cosechas y reservas alimenticias, para dirigirse a la Cordillera donde ocupan sus viviendas permanentes y mejor acondicionadas y donde almacenan sus cosechas y bienes. Así pasan el verano a alturas de 4000 m y más, en la zona donde se encuentran los

22. Este sistema de semi-nomadismo de las comunidades de los pastores andinos al ritmo de las estaciones, se llama'transhumancia'.



Esquema 4:
la visión del tiempo
aymará-sincretista

Momentos de Solemnidad:
1. celebraciones autóctonas (dentro del círculo)
2. celebraciones sincretistas (fuera del círculo)

pueblos y santuarios de estos pastores. Sin embargo, ellos viven generalmente dispersos en los campos de pastoreo, que se les han asignado a las diferentes familias del ayllu, y se agrupan en pequeños núcleos habitacionales llamados "estancias", que se componen de 4 y hasta 10 familias nucleares. El tiempo de la trasquila de los auquénidos es noviembre o diciembre. De octubre hasta diciembre es el período en que se puede construir casas y cualquier tipo de construcción levantada con ligantes (generalmente de barro, a veces de cal). En los meses de verano, pueden dedicar más tiempo al trabajo textil, por las condicionables, ya que estas labores se realizan al aire libre. Además, en la zona de la Cordillera los pastores tienen a su disposición una mejor instalación de instrumentos de trabajo, como los telares a pedales - de origen español e ingeniosamente adaptados a las exigencias de la Cordillera -, las ruecas a pedal y los tornos para hilar movidos por fuerza hidráulica. En los meses de diciembre y enero nacen los nuevos auquénidos. Esto requiere otra vez de los pastores una particular atención y cuidado de la tropa para proteger la crianza contra el cóndor, el zorro y el puma. En enero se hace el recuento ceremonial de los maltones - los auquénidos de un año - de la tropa y se les marca en la oreja; es la ceremonia de la quilpa, que generalmente coincide con la fiesta principal de los pastores, llamada "Floreo" o "Enfloramiento". Las fiestas patronales de los pueblos de la Cordillera se celebran generalmente en el mes de diciembre. Aún si la fecha auténtica cae en otra estación, como la del patrono San Juan de Cariquima (24 de junio), se traslada su celebración a esta época (en Cariquima, al 24 de noviembre). Después de las ceremonias en homenaje a los Mallcus, los poderosos espíritus de las montañas, y las ceremonias "para llamar la lluvia", viene el tiempo del carneo: febrero o marzo, cuando el ganado está gordo. Las faenas que lo acompañan (charquear la carne, juntar la grasa, faenar los cueros, etc.), ocupan bastantes manos. En seguida, al aproximarse el invierno, los pastores se trasladan a los campos de pastoreo invernal, llevándose charqui y textiles para el canje con los productos agrícolas de las quebradas[22].

La movilidad de los ayllus pastoriles se ve acentuada todavía por los múltiples viajes - especialmente realizados por los hombres y jóvenes - en verano, hacia el Oriente, al altiplano boliviano, para conseguir artículos de culto y canjear productos; en invierno, al Occidente, para asistir a las principales fiestas patronales en los pueblos de la]Precordillera y los oasis de agricultura, aún hasta aquéllos que están ubicados más allá de los ayllus vecinos, emparentados con los pastores de la comunidad de Cariquima. Al participar en estas fiestas patronales, aprovechan para ofrecer sus productos (charqui, carne fresca, textiles, y cualquier otro producto traído del altiplano boliviano), y para cumplir con el compromiso de amenizar las fiestas con su música. En los pueblos más lejanos (San Lorenzo de Tarapacá, 10 de agosto; y La Tirana, 16 de julio), los pastores se hacen pagar en dinero por la música, y se compran artículos de origen urbano en las ferias que acompañan estas fiestas.

Los agricultores demuestran menos movilidad que los pastores . En invierno, en julio, comienzan los preparativos del año agrícola, con la limpieza de las acequias y de los canales de irrigación. En agosto, ya están preparadas las chacras

para las primeras siembras. La época de las siembras es variable según los cultivos, los niveles de altura y los llamados "microclimas" que existen a consecuencia de las distintas condiciones de cada chacra: pendientes, tipo de suelo y agua, horas de sol y sombra por día, mayor o menor protección del viento, etc.; factores que varían también de chacra a chacra. De ahí que la época de la siembra cubra cuatro meses, de agosto a noviembre, y casi alcanza a las primeras cosechas; éstas suceden de enero a mayo. Los productos de los agricultores son: alfalfa, zanahorias, peras y membrillos, y en los valles inferiores también trigo. Antes de finalizar la época de las cosechas, se celebra la fiesta de las Cruces de Mayo (la fiesta de la cosecha). En otoño y en invierno, se aprovechan las heladas nocturnas para hacer chuño, una técnica de conservación de la papa, de origen prehispánico. En la época del intersticio agrícola, se celebran las fiestas patronales de los ayllus agrícolas y del "floreo" de los corderos, esta última particularmente en el día 24 de junio, fiesta de San Juan, patrono de los corderos. La mayoría de los agricultores posee una tropita no muy numerosa de corderos que se pastorean en los cerros, en las cercanías de las quebradas agrícolas; otros agricultores tienen su ganado en la Cordillera, donde sus parientes (pastores) lo cuidan a "mediería".

4.2.2. Las ceremonias que acompañan las actividades económicas

Es un tema conocido que, en las comunidades arcaicas, las actividades económicas poseen una dimensión religiosa y que el propio trabajo es una "celebración'. Existen argumentos para apoyar esta hipótesis con el ejemplo de la economía de los aymaras contemporáneos.

Sin embargo, estas actividades económicas tienen sus momentos culminantes que marcan la estructura del tiempo.

En verano - época de las lluvias fértiles, de la abundancia de pastos y alimento en la Cordillera, y de los nuevos nacimientos del ganado - ocurren las principales celebraciones rituales en la zona de los pastores:

1) Las actividades de construcción son actividades económicas altamente ritualizadas y que tienen un carácter netamente comunitario (cf. Horst Nachitigall, 1966 : 195-200), con amplias ceremonias al romper la tierra y colocar el fundamento del edificio, y al terminar o inaugurarlo. Ocurren en primavera (octubre-noviembre).

2) Las celebraciones referentes a la fertilidad del ganado ("floreo"), ocurren en verano, especialmente en diciembre-enero.

3) Las celebraciones en honor de los Mallcus ocurren al finalizar el verano: en el "Día de los Compadres" (último y penúltimo jueves antes de Carnaval).

Por el contrario, en la zona de los agricultores, las principales celebraciones ocurren en invierno, durante el intersticio agrícola:

1) En mayo, con el "Día de las Cruces", se celebra la fiesta de la cosecha[23].

2) La fiesta del" floreo" de los corderos se celebra el 24 de junio, o en un día próximo a esa fecha.

3) La fiesta de la fertilidad de los campos regados, llamada Ia limpia de acequias", ocurre en julio e inaugura la época de las siembras.

Ubicando a estos seis momentos culminantes del ceremonial aymara en el círculo del calendario, se observan las siguientes regularidades (ver Esquema 17): (la revolución solar, y, en consecuencia, la dirección del círculo anual del calendario, debe dibujarse según la concepción del aymara, de derecha a izquierda):

1) Las fiestas del Mallcu y de las Cruces de Mayo, se refieren y celebran ambas en las alturas del cerro. Las Cruces de Mayo con Arco -réplica del arco levantado al Mallcu- se encuentran en los cerros que bordean las quebradas y valles agrícolas. El cóndor está presente en las ceremonias de la Cordillera.

2) La fiesta del "fIoreo", tanto de los auquénidos en la Cordillera como de los corderos en la Precordillera, se celebra en el corral, Le. el,, nivel habitacional, y se dirige a la principal figura del panteón autóctono: la Pachamama, la madre universal. En la Cordillera, el Puma está presente en forma de un gato montés enbalsamado. En las fiestas del "fIoreo" —al igual que en las fiestas del Mallcu y las Cruces de Mayo- se reconoce una categoría y prestigio superior a la fiesta de la Cordillera (de los llamos) sobre la fiesta de la Precordillera (de los corderos).

3) La fiesta de la siembra (o de la limpieza o apertura de las acequias), y la fiesta de la construcción (de romper la tierra por los fundamentos, y la apertura de un canal que conduzca el agua al lugar de la construcción), se dirigen ambas hacia abajo, i.e. hacia el lugar vinculado al Amaru en la zona agrícola. La Serpiente se encuentra solamente en las vasijas rituales.

23. La discusión sobre el significado de la fiesta de Carnaval en los ayllus agrícolas - que también es una fiesta de la cosecha - no ha terminado, y no nos corresponde profundizarla aquí, pero al parecer, la fiesta pre-hispánica de la cosecha se ha ido cobijando en una de las dos fechas del calendario festivo cristiano: Carnaval o Cruces de Mayo, según las condiciones ccológicas y otras variables que afectan a cada comunidad agrícola del Norte Grande. Los elementos estructurales de las dos fiestas, son altamente coincidentes (el Carnaval se celebra precisamente en el Calvario del Cerro).

En la Precordillera se observa en esta fiesta una preeminencia de categoría y prestigio.

Esta distribución de preeminencias favorece a las celebraciones de la Cordillera, en particular por las fiestas del Mallcu y del "floreo" - de acuerdo a la tradicional diferencia de prestigio entre los ayllus de pastores y los de agricultores. Por lo demás, los representantes de los pastores se hacen presentes en las fiestas de primavera de la Precordillera, y los representantes de los agricultores participan en las fiestas del "f1oreo" de la Cordillera (pero raramente en las fiestas de los Mallcus).

4) Las fiestas de verano tienen lugar en la zona de pastoreo, y las fiestas de invierno ocurren en la zona agrícola. Tal como verano e invierno, las fiestas de los agricultores (resp. la economía agrícola) forman el complemento de las fiestas de los pastores (resp. la economía pastoril-ganadera), de acuerdo al principio de reciprocidad (o tinku) en que asientan las estructuras de las comunidades andinas.

5) El eje de oposición (en el Esquema 17) -que es una oposición de reciprocidad- une y opone las estaciones de verano y cruza perpendicularmente el segundo eje: el eje de la simetría que une y opone primavera y otoño, y que está marcado por el traslado del ganado y la migración transhumántica entre Cordillera y Precordillera: la primera migración (en otoño) sucede de las alturas hacia la Precordillera, y la segunda (en primavera) sucede todo lo contrario, de la Precordillera hacia las alturas.

4.2.3. Los momentos culminantes de la vida social

Sobre la infraestructura económica y sus fiestas se ha construido un segundo piso de elementos ceremoniales de interés; ellos son las fiestas patronales, de origen cristiano, aunque existen también fuertes razones a favor de la hipótesis de que estas fiestas asumieron la función del antiguo culto a los fundadores de la comunidad que - de acuerdo a una interpretación durkheimiana - es el culto a la comunidad misma. En las fiestas patronales celebradas en cada pueblo y ayllu se observa también una situación de complementariedad dentro del ciclo anual. Las fiestas patronales de la Cordillera ocurren generalmente en verano, y en particular en diciembre, mientras que las fiestas de la Precordillera tienen lugar en invierno, y en particular en junio o julio.

En estas fiestas está representado el ayllu complementario del nivel ecológico opuesto, de modo que se afianzan allí las relaciones sociales y económicas. Dado que estas fiestas constituyen también la oportunidad para las ceremonias eclesiásticas de bautizo y casamiento, las relaciones existentes entre ayllus agrícolas y ayllus pastoriles, se refuerzan a nivel individual y familiar por el intercambio de padrinos

y compadres, y con menor frecuencia por los matrimonios entre novios de la Cordillera y la Precordillera.

La razón de la distribución de las fiestas patronales según el nivel ecológico y estación, es que sólo en verano los pastores se encuentran en sus pueblos para celebrar a sus patrones, mientras que el intersticio agrícola de invierno permite a los agricultores descansar y celebrar sus fiestas comunales.

Un informante de Cariquima explica a su manera el ritmo de las fiestas sociales, y expresa su carácter complementario dentro del sistema global de la liturgia aymara: "Las fiestas de la Cordillera y la Costa (= Precordillera), van como los pies del que anda en bicicleta: uno arriba, otro abajo, uno abajo y otro arriba. Así no más van, y siempre ha sido asi.

De este modo, también las festividades formalmente de origen cristiano - que constituyen la principal expresión ceremonial de la vida social de la comunidad como tal - se siguen cíclicamente en un ritmo de intercambio y complementariedad mutuas; un ciclo asentado en el doble eje del tiempo, de la oposición y de la simetría, indicado anteriormente.

4.2.4. El culto de la muerte de la comunidad y del cosmos

El culto de la muerte significa para el aymara la celebración de la vida nueva que surge de la muerte.

El ayllu (tanto el ayllu pastoril como el ayllu agrícola) recuerda sus muertos en los días 1 y 2 de noviembre, y en primer lugar al fundador (resp. los fundadores de la comunidad), llamado "Almamundo". Esta celebración de los muertos ocurre en primavera, Le. el tiempo de la siembra. Se tiene la esperanza, y mediante el culto de los muertos y de los antepasados, se pretende y se espera asegurar el crecimiento y la prosperidad de la familia, del ayllu y de la comunidad entera. Aunque el "Arco de la vida" no se levanta en esta oportunidad, la cruz de la tumba está en el centro del culto, recibe adornos similares y asume, de hecho, la función del arco de la vida. La cruz surge de la tumba y la muerte, pero en su parte superior está adornada con verde y flores. Este culto tiene para el aymara el significado de la nueva vida para la familia, el ayllu y la comunidad, vida que surge de la muerte.

Seis meses más tarde, se celebra en ambos niveles ecológicos, y con mucho respeto, la muerte de Cristo, en la Semana Santa (abril). A partir de las ceremonias y costumbres que se observan en esa oportunidad, se puede concluir que este culto tiene las características incontestables de la celebración de la muerte y resurrección cósmicas, y de la lucha entre el Cosmos y el Caos, que pasa por un momento crítico al finalizar y recomenzar el ciclo anual. Tales costumbres son, por ejemplo, el "combatir al maligno" (organizando una caza de la vizcacha, animal del diablo, en

---

24. Cabe mencionar, también, que el Carnaval se celebra en todas las comunidades andinas. Esta fiesta parece expresar en formas menos claras otros aspectos de la celebración de la crisis, muerte y resurrección cósmicas, y, en las zonas agrícolas, coincide con las fiestas de la cosecha.

terrenos rocosos que son su territorio y el símbolo del caos), ayunar (para participar así en la crisis del paso y ayudar al ciclo nuevo a iniciarse), etc.,[24.]

La celebración de noviembre se refiere a la muerte que amenaza la comunidad misma, esperando asegurar la nueva vida de la misma a través de la muerte de sus antepasados; la celebración de abril (i.e. en otoño), se refiere a la muerte de la naturaleza y de] cosmos, esperando asegurar el paso al nuevo ciclo anual, que perpetúa el cosmos y la vida de la flora y la fauna.

El doble culto de la muerte (de la comunidad y del cosmos) ocurre simultáneamente en ambos sectores: tanto en los ayllus pastoriles como en los ayllus agrícolas y se realiza alternativamente al ritmo de las estaciones de primavera y otoño, insertándose así en el círculo del calendario de acuerdo al principio de simetría, de oposición y complementariedad, que caracteriza la ordenación del tiempo.

4.2.5. La ecología y la estructura del tiempo cíclico

Basándonos en las observaciones del análisis anterior, podemos sostener que el calendario ceremonial se asienta claramente en una vision cíclica del tiempo, por la cual se pretende apoyar y asegurar ritualmente y a partir de la idea de la eterna repetición de los fenómenos y la eficacia de la fiel observancia de las costumbres tradicionales - la perpetuidad del cosmos y de la comunidad; la existencia duradera y próspera del ganado, de la vegetación y de la economía; la transición de verano a invierno, y de invierno a verano; un movimiento rítmico que define en el calendario ambas fases de la economía de transhumancia de la comunidad pastoril.

En el calendario ceremonial, la oposición verano-invierno llegó a expresar la división de funciones entre los ayllus agrícolas y los ayllus ganaderos de la comunidad aymara. Llegó a ser expresión también de una simétrica unidad multifacética, de elementos estructurales, opuestos y complementarios, de la economía y la sociedad aymara, según el principio del tinku. A la vez, es expresión de la situación ecológica y meteorológica, concebida en una misma estructura de reciprocidad y oposición. Finalmente, divisamos también la concepción del espacio - a partir de la tríada Mallcu - Pachamama - Amaru -, en el ciclo anual.

En este juego complicado de simetrías, llama la atención la asimetría de la prioridad de la Cordillera, que, sin embargo, concuerda con la orientación de la economía de aguas (hacia el Oriente) y con la orientación axiológica del aymara (hacia las regiones de altura). Se trata de una prioridad de prestigio y de iniciativa. Los representantes de los ayllus de pastores cooperan activamente en las actividades económico-rituales de las regiones de agricultura (siembra, cosecha y fiestas), tomando a la vez la iniciativa en el canje de los productos en esas oportunidades. Esta prioridad se expresa también en una presencia y participación numéricamente superior de parte de los pastores en las ceremonias de los ayllus agrícolas, que a la inversa.

Los elementos ceremoniales analizados aquí son los jalones de la estructura temporal. Ellos demuestran una visión del tiempo distinta de la concepción científica y de las ciencias naturales, que lo visualizan como una infinitud amorfa de elementos mínimos e idénticos. Para el aymara, el tiempo tiene una estructura refinada. La estructura básica del tiempo es: el ritmo que surge de su medio natural y que está asentado ecológica y meteorológicamente; pero éste es un fundamento ab origine, es decir, dado desde la fundación mitológica del mundo. Dada su clara conciencia de formar parte en el acontecer cósmico y misterioso de la vida y la muerte ("Pachamama),tómame, tenme por tu hijo"; oración antigua según Bertonio , 1612 : 242), esta concepción rítmica del tiempo significa y asegura para él la continuidad rítmica de la vida biológica, económica, social y ceremonial. Llevado por su conciencia de connaturalidad y participación respecto al mundo circundante (su Pachamama), el aymara supo adornar aquella estructura básica del tiempo con sorprendente imaginación y flexibilidad, con refinamiento y delicadeza, llenándola con una infinidad de detalles que, en parte, escapan a nuestra observación.

Basta para nosotros reconocer en la construcción aymara del tiempo, la vigencia de los mismos principios culturales, o 'valores básicos' que hemos observado también en el análisis de su estructura del espacio. Son los principios de complementariedad y oposición; de simetría y continuidad cíclica; de participación y lealtad cósmica; de la existencia (comunal y personal) normada por el ritmo vital de la Pachamama; de la alta valoración del misterio y de los fenómenos naturales que, observados y meditados profundamente, constituyen la guía para su actuar; y, finalmente, el Tinku que, en este contexto, es el principio del equilibrio natural y de la captación del momento justo y la proporción precisa para cada una de sus acciones.

4.2.6. La experiencia histórica y la concepción histórica del tiempo

Aunque en la concepción aymara el tiempo forma un ciclo rítmico de una estructura detalladamente integrada a partir de sus dos faces Tinku básicas, es igualmente cierto que en su visión del tiempo aparecen los hechos y las experiencias trascendentales del pasado mítico e histórico), considerados como únicos y decisivos. Son hechos totalmente ajenos a las, tradicionales actividades agrícolas y ganaderas, y que introducen una concepción lineal e histórica del tiempo. Mencionemos tres de. estas experiencias: el Kuti, el retroceso económico, y el 'kuti' esperado por el mestizo-obrero del medio urbano-minero.

El aymara es consciente del Kuti, recordándoselo el pasado mitológico e histórico (Imbelloni, 1946 : 73-117) y temiéndolo en el futuro como amenaza. El kuti es el 'vuelco' fatal experimentado repetidas veces en la historia incaica y colonial, y en los subsiguientes períodos de las repúblicas nacionales peruana y chilena. Las grandes insurrecciones indígenas, como las de Tupac Amaru 11 (17801782), fueron interpretadas así (Hidalgo, M-S, 1977 : 6-7). Entre las experiencias histórico-

políticas más recientes (y menos trascendentales) mencionemos: la conquista militar de 1879, el Período de Paz Estenssoro en Bolivia (1953-1962), llamado el "Padre de los Indios", y, en Chile, el reciente gobierno militar que acabó (1973) con un largo período de democracia con reglamentos administrativos de relativa flexibilidad para los indígenas y que inició una política forzada de integración cultural y administrativa en territorio indígena.

La conciencia del retroceso económico o el progreso frustrado, es efecto de la experiencia de los diferentes sistemas económicos ladinos que en los últimos siglos han afectado profundamente la estructura económica y social de la comunidad aymara. Mencionemos la economía agropecuaria colon", eclipsada en el siglo XVIII por la economía argentífera y posteriormente por la economía salitrera. Finalmente, el cese de las actividades salitreras y la expansión de la economía urbana. Esta historia económica está viva aún en el recuerdo del aymara, y se la percibe como la historia del contínuo retroceso e involución económica para el sector indígena, lo que prueba siempre las grandes extensiones de terrazas y tierras agrícolas abandonadas, y otros recuerdos y ruinas del pasado. La conciencia de la involución económica y social se refuerza también por la experiencia histórica y actual de la corriente migratoria de la Cordillera y Precordillera hacia la Costa.

En' términos de 'kuti', el obrero mestizo-aymara del medio urbano-minero ha de concebir la revolución predicada por el socialismo y el sindicalismo de la región. En este medio pareciera haberse cristalizado esa nueva concepción del kuti: el vuelco revolucionario, que hará justicia social a la clase obrera-minera. Del Cuadro 11 (Cap. I), calculamos que la población autóctona no residente, de más de 15 años, alcanza casi el 28% del total de la población censada. Estas personas son comuneros y mantienen chacras y/o ganado en sus ayllus, pero pasan gran parte del año en aquel medio obrero urbano-minero. La idea del Kuti esperado como 1 revolución socialista' penetra en su conciencia y lo traen a la Precordillera y aún a la Cordillera[25]; así, los comuneros se sienten más confirmados en su tradicional actitud de precaución por lo que pueda suceder. Esta cautela por el posible vuelco radical de los tiempos y de la historia, equivale a un indicio más de su concepción del tiempo que, además de ser cíclica, es lineal e histórica.

4.3. La orientación axiológica en el espacio y el tiempo

Partimos de la distinción de cuatro sectores o niveles ecológicos en el territorio cubierto por el aymara chileno. Cada uno de estos niveles representa para él un complejo de factores económicos, sociales y culturales altamente relevantes, pero representa, además, una 'zona de valores'. Estudiamos a continuación estas zonas de valores, preguntándonos por la orientación axiológica del aymara en su mundo. Los cuatro niveles relevantes son: 1. El Altiplano boliviano, al oriente; 2. La

25. Los que se inspiran en el movimiento obrero revolucionario, suelen perder el contacto con sus ayllus y se adaptan culturalmente al nuevo medio urbano-obrero. Terminan como emigrantes definitivos.

Cordillera, su región de origen; 3. La Precordillera, al Occidente; 4. La Costa y la sociedad urbana. El significado axiológico de cada uno de estos niveles ecológicos no es tan unívoco y simple, porque el sistema de valores tradicionales del aymara está en discusión.

En los párrafos anteriores de este capítulo hemos analizado la cosmovisión tradicional del aymara de Tarapacá. Tratando de la visión del tiempo, aparecen elementos históricos de tipo moderno que codefinen su percepción. En este párrafo no será posible limitarnos al sistema de valores tradicionales, ya que no es novedad constatar que el aymara individual, si bien en los días de su culto vibra con aquellos elementos de la fe y la cosmovisión tradicionales, está como inseguro de ellas, y como si dudara de su validez trascendental, a medida que el ambiente cultural urbano le impresiona. Es precisamente este proceso de mestizaje cultural el que causa confusión en el sistema de valores trascendentales del aymara. Por esta razón, también puede que el significado axiológico de los cuatro niveles ecológicos resulte contradictorio. Por tal motivo, será conveniente distinguir aquí, por razones metodológico-analíticas y a modo de tipología, un aymara de orientación axiológica de tipo tradicional y uno de tipo moderno (o modernizante). El significado y la carga valórica de los distintos niveles ecológicos es diferente para cada uno de los dos tipos. La confusión se cristaliza así en un doble sistema de valores, contradictorio, que nos ofrece la oportunidad de una interpretación bastante interesante.

4.3.1. El aymara de orientación tradicional

El aymara tradicional, que se siente contento en la cordillera y considera a ésta como su tierra natal y su casa, su origen y destino, se orienta en todo hacia el oriente, donde se levanta el sol, y de donde viene la lluvia. Sol y lluvia son las condicionantes principales de su existencia y bienestar. El oriente significa la fuente de vida, mientras que el occidente, para él, es el país de la sequía (de la pampa, el desierto de Atacama) y de la muerte. Por eso, también, entierra a sus difuntos - y así lo expresa - "atrás' o 'par'abajo', indicando la dirección occidental del pueblo o la estancia. Los hombres, a menudo eligen su esposa en el oriente, Bolivia, que, en este respecto, también equivale a fuente de vida. El oriente - el Altiplano y los valles orientales - produce hierbas medicinales, complementarias a las de la Cordillera, muchos elementos para el culto y las costumbres (coca, alcohol de azúcar, 'pusitunka, kolla, kupala, etc.), e instrumentos musicales que constituyen un elemento indispensable en las celebraciones religiosas y sociales autóctonas (charango, zampoña, tarka y quena). Los materiales de todos estos instrumentos se consiguen en el altiplano o en los valles orientales de los Andes. Además, se encuentran los santuarios y los cerros (Mallcus!) de mayor prestigio y categoría para el aymara de la cordillera chilena, en el oriente. Numerosas son en la región las leyendas sobre el poder de los cerros más venerados: Tatasavaya, Sajama, Guanapa, Sillajuay y Jachura (Monast, 1965 : 74-76). Los santuarios bolivianos y sobre todo Copacabana, situado junto al lago Titicaca, son un refugio en caso de extrema necesidad. En el

oriente se busca también auxilio y ayuda de médicos autáctonos (yatiri) y brujos (laika), que se estima que tienen más poder y conocimientos que aquellos de las comunidades locales. Los santuarios locales y aún las casas habitacionales, están orientadas con la puerta hacia el oriente para recibir en la mañana los primeros rayos del sol. La oración se dirige también hacia el oriente, y en esa dirección se quema el incienso, en la madrugada, " para adorar al Señor". El primer nivel ecológico - el Altiplano - equivale, para el aymara, al origen de toda vida y fuerza. El arco de la vida se levanta - como el sol - en el oriente, alcanza su cumbre en el "Centro’, la Cordillera, y desciende en el occidente. Además, el aymara chileno está consciente de que sus congéneres del Altiplano boliviano, saben más de las "costumbres" y son más fieles en su observancia, y aún del idioma aymara, que él mismo. Sabemos por la historia que los famosos reinos aymaras de Lípez y Carangas - donde las comunidades aymaras chilenas tuvieron su origen, por la diseminación de colonias hacia el occidente se ubicaban en el Altiplano boliviano.

El oriente, y en particular el Altiplano, significan para el aymara chileno la fuente de su identidad cultural y es - en su concepción - el origen de toda vida y bienestar en su economía religiosamente enmarcada.

La cordillera misma es, para el aymara, su tierra natal y su casa; allá se encuentra su estancia, su ayllu, y su pueblo; allá celebra sus fiestas sociales. y religiosas, y sus costumbres; allá está su santuario y los santos patronos que protegen su comunidad y aseguran la bendición y la prosperidad; su ganado está allá en su propio campo (ya que los pastos invernales son considerados solamente como un alejamiento temporal y una interrupción impuesta por el rigor del invierno). El aymara cultiva en sus tierras de altura la quinua, la papa y la haba; y los poderosos "aviadores" o mallcus, localizados en los cerros altos y nevados, vigilan y conceden el alimento para pastores y ganados. En la cordillera también, el pastor aymara tiene sus huacas (una piedra, una vertiente, un paso alto, etc.), en las que tiene fe y a las que se dedica con un culto fiel y cariñoso. Además, conoce la cordillera como nadie: sus caminos, su flora y fauna, sus vertientes y su clima, sus suelos, piedras y aguas, sus peligros y recursos para la supervivencia. Sólo él sabe vivir bien y prosperar en la cordillera, gracias a sus conocimientos prácticos experimentales, acumulados por muchas generaciones y gracias a la tecnología autóctona desarrollada a partir de esos conocimientos del medio que lo rodea. En la cordillera, también, siempre ha encontrado un refugio, desde el tiempo de la conquista española con sus campañas de cristianización, por parte de la Inquisición y los extirpadores de idolatrías; refugio también contra las visitas y censos organizados por la administración colonial para fijar y cobrar las mitas y tributos de indígenas; y refugio contra los reclutamientos, sea de los ejércitos realistas como de los patriotas o criollos. El aymara está apegado y enraizado en su tierra y su ayllu. Cuando, por ejemplo, el europeo o el hombre urbano de la costa experimenta este mismo ambiente como un medio altamente inhóspito, difícil y enemigo del hombre, el aymara lo aprecia como el más apropiado y natural medio ambiente. Allí construyó y organizó su propia -y relativamente independiente- sociedad y

economía. Hay abundancia de aguas, las tropas de auquénidos y los pastizales significan para él la auténtica y duradera riqueza que la Pachamama le ofrece.

En lo que respecta al tercer nivel, la Precordillera: desde muchos siglos, el aymara ha organizado con los ayllus de este nivel (considerado como parte de su gran comunidad) su economía de intercambio y complementación. Considera a los habitantes de la Precordillera como sus "hermanos", miembros de una misma gran comunidad, concebida en términos de parentesco, dentro de una gran estructura cultural, social y económica general, que encuentra su centro inspirador y vitalizante en la Cordillera, y precisamente en el santuario del pueblo central. Con estos hermanos, el aymara de la cordillera está vinculado por lazos matrimoniales y de parentesco, y por relaciones de intercambio económico, social y religiosoceremoniales. Sin embargo, con preocupación y descontento, observa que estos miembros de la comunidad andina, ya no son plenamente fieles a las costumbres ancestrales, a los abuelos, etc.; tal como lo expresa: "No sienten cariño para el trabajo, ni para sus campos y rebaños"; los santuarios están descuidados y las fiestas patronales locales están desatendidas. Le desagrada también que muchos de ellos no resistan el encanto de la ciudad y abandonen su pueblo. El aymara de la cordillera continúa aportando más que nunca a la mantención de las antiguas relaciones de intercambio múltiple, colaborando temporalmente en los trabajos comunitarios de la precordillera y supliendo la escasez estacional de manos en las labores de agricultura; cooperando y costeando las fiestas patronales y estimulando una migración mínima desde la cordillera a la zona de la agricultura de quebradas, con el fin de reforzar la economía agrícola que le ofrece el complemento necesario a su dieta de ganadero.

La costa es el cuarto nivel ecológico. Aún si viven en los puertos maritimos - tal como en tiempos prehispánicos -, algunos de los miembros de la comunidad a quienes en sus viajes puede acudir para alojarse, la ciudad significa para él, claramente, territorio de los ‘otros’. La ciudad es el centro y origen de la ‘Religión"[26], de allí salen los sacerdotes para atender sus fiestas patronales y los pastores evangélicos para sus misiones desorientadoras; allí también está la sede de la autoridad eclesiástica y de la administración pública. De allí salen las leyes limitantes y estorbadoras para el aymara, y el control forzado de parte de una autoridad ajena a él, definiendo fronteras nacionales que cruzan y fraccionan "su" cordillera, con leyes que obstaculizan a menudo el tráfico tradicional y el trueque entre los distintos pisos ecológicos. La ciudad es también el origen de la riqueza monetaria. El sueldo ganado allí es la-¿ "riqueza del diablo", encantadora y fugaz, atractiva y fatal. La ciudad es también el lugar del político, del comerciante, del abogado y del juez, que todos juntos devoran al indio que cae en sus manos. La ciudad, finalmente, significa la gran seducción de la juventud. Existen en la mitología del aymara muchos ejemplos de fascinantes espejismos de ciudades, que

26. Con el término "Religión", indica el aymara el complejo de las ceremonias religiosas e instrucciones catequísticas cristianas oficiales, tanto las católicas como las evangélicas; "Costumbres" es, para él, el complejo de las ceremonias religiosas autóctonas.

resultan ser trampas del demonio puestas al viajero ingenuo y al pobre ambicioso. El aymara considera la ciudad con gran reserva y profunda desconfianza porque es francamente "territorio peligroso y enemigo"[27].

Hacia el occidente viajan, desde siempre, los difuntos; y hacia el occidente, ahora, está partiendo la juventud detrás de las promesas del 'progreso'; en el occidente, también, desaparece el sol, y con él, la fidelidad a las " costumbres" y a los antepasados.

4.3.2. El Aymara de orientación moderna (modernizante)

Los términos de este subtítulo no son más que la indicación del segundo tipo ideal que estamos describiendo, y se refieren al mismo aymara del norte chileno, descrito más arriba en lo que respecta a sus rasgos tradicionales. En razón de su doble orientación axiológica, este aymara mira también al occidente, fascinado por la encantadora ciudad del diablo, sus riquezas y sus maravillas. Centrando su admiración en la ciudad, el mundo se le presenta en orden invertido: la ciudad es centro y punto de partida; el nivel primero y el más importante, y parte inmediata del centro nacional. "Centro nacional" equivale para el aymara - imbuído de nacionalismo en la escuela fiscal y el regimiento militar a "Centro del Mundo". La ciudad ubicada en la costa, es la sede del Poder Público: Administración pública, Tribunales, Poder Militar, y Autoridad Eclesiástica. La ciudad es fuente y origen de toda legalidad oficial y de legitimación (mediante documentos de nacimiento, bautismo, actas y contratos notariales, etc.). Es origen también de artículos de consumo moderno, de medicina moderna y de tecnología moderna. Y es centro y fuente de trabajo asalariado y riqueza monetaria, los que prometen acceso - junto con los diplomas escolares altamente valorizados - al pleno goce de este paraíso. La ciudad tiene en primer grado el prestigio de modernidad y progreso.

El segundo nivel, la Precordillera, significa para el aymara, la orientación moderna, de una posta avanzada de este centro. En los pueblos de la Precordillera, el centro urbano está presente en el Inspector de Gobierno, Carabineros, y el Profesor, que tienen allí su domicilio; el Cura visitante y el Comerciante que trae artículos de consumo urbano y lleva productos agropecuarios mediante un precio pagado en dinero; y, finalmente, en el equipo médico del Servicio Nacional de Salud y otros servicios públicos (Vialidad, Dirección de Riego, Dirección de Obras Sanitarias, CORFO), cuyos funcionarios visitan la Precordillera con cierta frecuencia. Además de distribuir los artículos de consumo urbano, medicina y enseñanza, estos pueblos controlan el acceso al centro, por medio de sus representantes, de los transportistas, y de las familias ya emigradas a la ciudad. La Precordillera constituye

27. Uno de los innumerables mitos y leyendas de la ciudad fantasma, o la ciudad del diablo, se encuentra en J. Monast, 1965, pp. 77-78; pero en la región encontrarnos muchas variaciones del tema.

así, el trampolín hacia la ciudad, en particular en el modelo bifásico de la corriente migratoria de la Cordillera a la ciudad. Los pueblos agrícolas de la Precordillera, sin embargo, no tienen el prestigio de progreso como la ciudad, porque el despoblamiento y la erosión de las tierras prueban lo contrario; pero sus habitantes se vanaglorían, en segundo grado e instancia, de un prestigio de modernidad relativa, y esto, basado en sus pautas de consumo semi-modernas y en una mentalidad más abierta a la modernización y al cambio.

La Cordillera, el tercer nivel ecológico, no es más que el hinterland, dependiente de la Precordillera. Este nivel tiene, en consecuencia, menos acceso al centro del poder, legalidad, consumo moderno, medicina, enseñanza y progreso. Su población está más marginada, dedicada a una economía de subsistencia; abandonada a los recursos y tecnologías autóctonas, y por ende, menos prestigiosa. Es una 'zona atrasada' y -para el hombre de la ciudad- sus habitantes son 'indios' o'indígenas'.

El Altiplano boliviano - el cuarto nivel - es 'el extranjero', y significa un vacío en relación al orden jurídico chileno. Es fuente y origen de ¡legalidad y contrabando; refugio para infractores a la ley chilena y equivalente a atraso y primitivismo'.

El mundo vivencial del aymara chileno está articulado de acuerdo a los diferentes niveles ecológicos, en sectores claramente demarcados, cuyo significado depende ya no sólo del sistema cultural tradicional del aymara, sino también del proceso de cambio cultural que se está gestando. La adjudicación de sentido y significado a cada sector, se asienta de hecho en dos sistemas de valores diametralmente opuestos, uno tradicional, otro moderno; uno orientado hacia el oriente y el pasado aymara, otro hacia el occidente y el patrón cultural urbano. La problemática del proceso de cambio cultural consiste -en términos psicológicos- en pretender suscribir simultáneamente a ambos sistemas valorativos contradictorios, produciendo en primera instancia una actitud ambigua, que creemos influye negativamente en la problemática del desarrollo socio-económico. Detrás de este bosquejo en términos de tipos-ideales, aparece la figura del aymara real de la cordillera chilena, que debe superar lo dramático de esta contradicción.

Por esta contradicción de escalas de valores simétricamente opuestas, y la orientación diametralmente contraria, el aymara contemporáneo se ha hecho nuevamente un nómada errante entre oriente y occidente, entre cordillera y costa. Sigue realizando sus viajes en base a su antiguo sistema económico de la explotación complementaria en diferentes modelos ecológicos, pero en la costa ha perdido desde hace mucho tiempo sus antiguos derechos de explotación (de pesca, extracción de guano y recolección de mariscos), siendo, más bien, él mismo explotado - en el caso de llevar su producto al mercado, hacer compras o trámites - por la desfavorable relación de intercambio y la desadaptación en el medio urbano. Hoy en día, su vaivén errante se acentúa a consecuencia de su ofuscada identidad cultural. Por eso, se ha convertido más bien en un errante cultural, porque bajo la influencia de la ideología moderna ya no se siente identificado con la cordillera, como su hogar espiritual, y en la ciudad aparece como un elemento extraño, marginal y no

deseado; fascinado por la sociedad moderna de consumo, a la vez que rechazado por la economía urbana, que ya está saturada de trabajo no capacitado. En esto consiste la problemática del proceso de cambio cultural en términos socio-psicológicos.

4.4. La tecnología andina

La concepción del tiempo y del espacio y la orientación axiológica en ese mundo cósmico, definen la dimensión cultural de la tecnología, la que entendimos como un modo de comportamiento económico y social[28]. Según el concepto del hombre europeo moderno, la tecnología es una forma de saber trabajar la materia, c.q. el medio natural, técnicamente más perfecta y económicamente más productiva, dentro de un sistema de producción basado en el desarrollo y la aplicación de las ciencias naturales. Lo que interesa es: la ampliación de los conocimientos positivos y experimentales y el perfeccionamiento del instrumentario (herramientas, maquinaria). Por otra parte, la mitología, la teología, la metafísica, no tendrían nada que ver con la tecnología y sólo pueden operar como factores perturbadores o limitantes para el desarrollo tecnológico. De este modo, el hombre moderno elimina conscientemente de la tecnología aquella dimensión ʻsimbólica que tanto valoriza el hombre andino.

Podría sostenerse que nuestra tecnología se ha desarrollado suficientemente como para hablar de una institución cultural estructural. Según Alvarez (1977 : xIv), ella constituye en sí y en términos abstractos, un modelo "Homo Faber") que por su dimensión cultural se concretiza en un paradigma histórico específico. Así, la tecnología andina es una tecnología alternativa, propia a ese sistema social, y se distingue técnica y culturalmente de la tecnología occidental, considerada a menudo y equivocadamente como la tecnología. En este párrafo analizaremos la dimensión cultural de la tecnología andina observada en Cariquima.

Podemos observar capacidades técnicas relevantes en las zonas agrícolas y ganaderas de nuestro terreno de investigación. Esta tecnología perfectamente adaptada al ambiente ecológico. Originada en un inmenso caudal de conocimientos experimentales del medio natural, ha garantizado una producción económica necesaria y suficiente para la organización del desarrollo de estas comunidades aymaras en el pasado, y al menos - para su reproducción y mantención estacionaria hasta el presente. No es posible describir aquí la extensa variedad de esta tecnología autóctona, pero basta indicar algunos de sus sectores:

1. Técnicas de hilado, tejido y trenzado[29].
2. Tecnología hidráulica e hidrológica: en obras de irrigación, molinos, y aparatos para hilar.

---

28. No cabe rebuscar aquí expresiones de prioridades idealistas o materialistas. Ya hemos explicado el movimiento dialéctico entre idea y medio material con que se edifica el sistema social-cultural que llamamos sociedad.
29. Cf. d'Harcourt, 1962; y Nachtigall, 1966.

3. Arquitectura y tecnología de construcción[30].
4. Tecnología agrícola, con el desarrollo de nuevas variedades y el aprovechamiento de todos los macroy microclimas[31].
5. Conocimientos y utilización de materiales disponibles en el ambiente (piedra, cuero, hueso, madera y muchos otros minerales y vegetales más).
6. Conocimiento de la flora y fauna, que originó una tecnología culinaria y médica muy variada (Y. González, 1977).
7. El sistema autóctono de transportes y comunicaciones.
8. La capacidad organizatoria y empresarial que supo desarrollar el sistema de transhumancia y verticalidad.

Existe el peligro de que escape a la observación del sociólogo del desarrollo una dimensión importantísima del fenómeno de la tecnología autóctona, o bien - si se da cuenta - de que haga abstracción de ella tachándola de tradiciones folklóricas o de costumbres mágicas, sin interés para la producción económica y el desarrollo de la zona. De hecho, sin embargo, la tecnología autóctona posee una dimensión cultural, marcada por una visión mitológico-simbólica, que se expresa en todo un sistema de técnicas simbólico-mágicas íntimamente ligadas a las técnicas positivas o materiales del aymara. Hablaríamos de dos niveles en la tecnología autóctona: el nivel positivo y el nivel simbólico. Ambos van estrechamente unidos y constituyen, juntos, la tecnología propia del aymara. La existencia y vigencia del segundo nivel en la tecnología autóctona, es lo que la distingue notoriamente de la tecnología europea moderna. A esta primera diferencia, se agrega aquella de las técnicas positivas específicas que el hombre andino con su modo de producción supo desarrollar en correlación con su medio ecológico. La tecnología simbólica andina aporta considerablemente para hacer funcional y eficiente el paradigma tecnológico andino dentro de la economía de la comunidad aymara.

Por otra parte, es discutible la pregunta de si la funcionalidad de estas costumbres mágico-religiosas consiste exclusivamente en un efecto psicológico (confianza, conformidad, etc.) que tales ritos producen en el aymara de orientación tradicional, él que de esta manera libraría con mayor éxito la lucha por su precaria existencia económica.

La combinación de aspectos racionales y mágicos en la tecnología autóctona, la expone de todos modos a la crítica y aún al rechazo de parte de los otros grupos culturales y la deja librada al desprecio emocional de grandes grupos urbanos de la región que la consideran - con razón - como la expresión cultural característica

---

30. Cf. C. Contreras, 1974, p. 25; y v. SoIc, MS, 1973.

31. Cf. L. Núñez, 1974, passim.

de los aymaras, tildándola luego peyorativamente de ‘primitiva’. Este juicio de valor negativo pasa a divulgarse entre la población autóctona misma, particularmente por los, agentes de la modernización: el profesor, el instructor militar, y el pastor protestante. Los aymaras de orientación más bien urbana, que ya perdieron la clara conciencia de su identidad cultural - estando en un ambiente urbano - tienden a distanciarse acentuadamente de la tecnología autóctona, y en particular de sus aspectos mágico-simbólicos. Esto vale decir, en especial de los conversos a algunas sectas protestantes. Entre estos conversos, se observa contínuamente el menosprecio, y el rechazo radical de las técnicas y costumbres ‘primitivas’ y ‘paganas’ que se practican en la comunidad autóctona.

En estos párrafos no nos atrevemos a intentar una explicación de la funcionalidad - a veces asombrosa de la tecnología simbólica. Señalamos aquí, simplemente, aquella dimensión ‘mágica’ - citando una serie de ejemplos de representación rituales, plásticas y dramáticas -que tienen relación con el proceso de producción autóctono del aymara y que deseamos llamar aquí, genéricamente, ‘imagen votiva’. Trataremos de interpretar esta tecnología simbólica en la línea de la propia cosmovisión del aymara, y de analizar, finalmente, la penetración de la visión tecnológica moderna en el ambiente aymara.

4.4.1. La tecnología simbólica en la economía agropecuaria

Nos permitimos mencionar aquí algunos ejemplos de actividades simbólicas pre-figurativas, dirigidas a la producción agrícola y ganadera.

1. Las ceremonias de la Noche Buena para la fertilidad del ganado y las ceremonias que acompañan la fiesta del floreo, han sido descritas en extenso. En ellas se observan las figuritas de llamas en greda que anticipan de manera mágico-simbólica el futuro producto de la tropa, y también el rito de "limpiar el ganado", que expulsa, de antemano, y en forma mágico-simbólica, las futuras enfermedades y la esterilidad del ganado. Repetidas veces se encuentran en esas oportunidades lo que llamaríamos ‘homeopatía mágico-simbólica’, aplicada en defensa de los peligrosos animales de rapiña que atacan el ganado: el zorro, el puma y el cóndor[32].

2. Las ceremonias de la "limpia de canales y acequias" y de la inauguración de la siembra, contienen una simbólica similar de "limpieza de plagas y enfermedades"; y ritos pre-figurativos que deben garantizar el éxito del nuevo ciclo agrícola: un buen desarrollo del cultivo, suficiencia de aguas y abundancia de cosechas. Estas ceremonias constituyen una parte importantísima del trabajo de sembrar los campos en forma correcta y beneficiosa. Sin cumplir estas "costumbres" sería aventurado esperar una buena cosecha. En el ceremonial de los agricultores observamos también ritos de homeopatía mágica contra los bichos que amenazan la cosecha, como el ratón, por ejemplo [33].

32. Cf. J. Spahni, 1962, pp. 26-36.

33. En Coscaya, y, posteriormente, en Limacziña, en la oportunidad de una plaga de ratones que destruía la cosecha (1972-1973) hemos sido testigos de una fiesta con ceremonias ‘homeopáticas’ en honor de los ratones. Algunos

3. Las ceremonias "para llamar la lluvia", que se celebran en la cordillera el primero de agosto y en el mes de diciembre, constituye otro ejemplo.

4. En la fiesta patronal del pueblo merece mención el drama simbólico-pre-figurativo ante el Calvario, que tiene lugar al final de la fiesta y que lleva a escena la vida social y económica de la comunidad como una anticipación simbólica pero eficiente de su realización en el año venidero; este drama ayuda 'eficazmente', por la imitación simbólica de su fin y por su contexto religioso, a realizar su objeto económico y social[34].

5. En el Santuario de las Peñas, en la quebrada de Livilcar, donde el río se busca camino impetuosamente y donde brota agua de las rocas (un lugar 'ideal' para el culto a la fertilidad de la Pachamama), la imaginación religiosa 'descubrió', marcados en la peña, los contornos de la "Virgen" (Pachamama, c.q. María): Se trata de una antigua huaca vinculada al culto de la fertilidad, donde actualmente se celebra, en primavera, una fiesta muy concurrida, y donde los devotos dejan en la roca láminas metálicas, con figuras del milagro esperado: una casa, un vehículo, una vaca o cordero, un choclo de maíz) o un miembro enfermo del cuerpo[35]. Todas estas imágenes pre-figurativas deben realizar su fin por su poder mágico-religioso y su contexto ambiental en el santuario, en apoyo a los recursos positivos y concretos que, indudablemente, el suplicante utiliza para producir el efecto deseado. Una "virgen de las Peñas" similar encontramos al pie de la cuesta de Pachica, donde todo viajero saluda y ofrenda a la Roca, junto al agua del río Coscaya, antes de subir y después de bajar el cerro en el camino a Coscaya.

6. En otra oportunidad hemos mencionado las casitas en miniatura hechas con piedras del camino, en el Santuario de Ayquina, y los montoncitos de piedras, significando "mercaderías", que se depositan ante las Apachetas, en los pasos altos de la cordillera[36]. Son otras expresiones de imágenes pre-figurativas mágicoreligiosas que deben garantizar la realización de objetivos económicos y que constituyen una parte necesaria del sistema productivo autóctono y de la tecnología que ha de generar el producto económico.

7. Las frecuentes pictografías rupestres de la región, fechadas por los expertos como pertenecientes a los últimos siglos antes de la conquista española, podemos interpretarlas en el mismo sentido de "imagen votiva" que ayuda a realizar eficazmente los fines económicos de pastores, cazadores, agricultores, pescadores, arrieros y viajeros, por su calidad de pre-figuración mágico-religiosa[37].

---

ejemplares - como representantes del pueblo de ratones - fueron capturados, festejados, alimentados abundantemente, tratados con muchos honores y, al terminar la fiesta, provistos de abundante vianda y acompañados con música hasta los límites del pueblo; allí fueron "despachados" y dejados en libertad.

34. Cf. J. Van Kessel, 1975, pp 2 - 10. 35 Cf. J.van Kessel, 1975

35. Cf. J. van Kessel, 1975, pp. 2-10.

36. Apacheta es un cerrito de piedras ubicado en un paso de montaña. Es un lugar crítico y religioso, originado por la acumulación de ~ras, depositadas por los viajeros en el curso de los años, como ofrenda al espíritu que allí tiene su habitación. Cf L. Girault, 1958, 33ss. 37. Cf. J. van Kessel, 1976.

37. Cf. J. van Kessel, 1976

4.4.2. Tecnología simbólica y cosmovisión

Estas imágenes pre-figurativas, que podríamos ampliar con muchos' ejemplos más, son todas, sin excepción, una expresión dramática y/o plástica de las necesidades humanas económicas hechas presentes ante la divinidad; las hemos llamado, en otra oportunidad, "imágenes votivas". La imagen votiva, que expresa plásticamente una necesidad económica en apoyo a su satisfacción, constituye un proyecto orientado a realizarse, del agricultor o del pastor, y un modelo de acción religiosa que observamos en muchas culturas, pero que adopta rasgos particulares en el contexto de la cultura aymara. Aquí indicamos dos características de la cosmovisión religiosa del aymara, su actitud animista y su actitud utilitarista. Ambas características interpretan el significado particular del modelo de acción religioso-económica que llamamos imagen votiva.

a) El aymara es animista; de partida, todos los objetos de la naturaleza - y aún los artefactos - tienen su propio espíritu o alma, algunos fuertes, otros benignos, otros malignos, etc. La naturaleza constituye un todo vivo. Todas sus partes y articulaciones participan en esa vida cósmica y universal: rocas y piedras, ríos, árboles y vertientes, flora y fauna, pasos altos de montaña, quebradas, cumbres nevadas, la tierra misma, el sol y la luna, todas las cosas están vinculadas entre sí en la dimensión espiritual de su ser. Pueden entrar en diálogo unas con otras. Todos tienen su propia vida y alma, pero dentro del conjunto cósmico llevan una existencia solidaria entre sí. En este mundo vive también el hombre; éste está obligado a sintonizarse cuidadosamente al mundo y las cosas si desea vivir impune y prósperamente.

b) La religión del aymara es utilitarista: en su dura lucha por la existencia, en un ambiente ecológico dificil, se dirige con múltiples ceremonias a gran número de seres no materiales: ancestros, Mallcus, Apachetas, Iugares fuertes"[38], torres y calvarios (considerados también como fuentes de energía espirituales), los santos, la Pachamama, etc. Pero su culto y oración tienen siempre relación directa con sus necesidades materiales y su bienestar: sus campos, sus sembrados, su ganado, la lluvia, los viajes, su comercio y los peligros que le amenazan. Se preocupa por recordar y atender oportunamente a cada espíritu con un saludo, una oración de ofrenda apropiada. Da gracias por los favores en cada una de sus celebraciones de culto. Siempre están sus necesidades concretas en primer plano, tanto en sus expresiones de "Religión" como en las celebraciones de sus "costumbres"; esto, en fuerte contraste, por ejemplo, con el místico oriental que, precisamente, desea deshacerse de riqueza y lazos materiales. En base a esta actitud podemos caracterizar la religiosidad

---

38. "Lugares fuertes" son todos aquellos lugares considerados de una fuerza o poder espiritual particular. Cf al respecto, G. Martínez, 1976.

del aymara como eminentemente práctica y utilitarista; una religiosidad que, por lo demás, está asentada en el principio de reciprocidad aún en las relaciones con el mundo divino y espiritual.

4.4.3. La estructura de las actividades simbólicas pre-figurativas

Orientado por la implementación ritual de su cosmovisión, el aymara mantiene un diálogo, en oración y rito, con la divinidad, tanto con el Ser Supremo como con sus innumerables vasallos, llámense huacas, santos o espíritus; y este diálogo, como ya dijimos, siempre tiene por objeto sus necesidades vitales de bienestar. La divinidad, en sus múltiples emanaciones, está presente en cualquier objeto o fenómeno de su mundo, porque la naturaleza de las cosas las hace permeables a ser 'campo de encarnación' de la divinidad y la ponen presente en todo momento y lugar. En principio, las cosas tienen esa permeabilidad y capacidad de ser vehículo de lo divino por la dimensión espiritual de su ser. En esa dimensión, las cosas están vinculadas íntima y armoniosamente a su principio divino y entre ellas mismas. Este es el lado íntimo de las cosas.

Para entrar en diálogo con esta divinidad, encarnada en diferentes grados de intensidad en los distintos puntos privilegiados de su mundo (santuario, imagen de santos, cruz, torre, cerro, etc.), el hombre necesita sintonizarse con el lado intimo de las cosas, y expresarse en oraciones, ritos y objetos de culto (símbolos), de acuerdo a la propia naturaleza de las cosas, que es, precisamente, su capacidad espiritual, y de acuerdo al lenguaje de significados propios que relacionan las cosas entre sí y con la divinidad. Los objetos que, por un lado, permiten a la divinidad hacerse real y activamente presente, por la misma capacidad espiritual permiten, por otro lado, al aymara encarnar en ellas su palabra ritual a la divinidad, sirviéndole de vehículo y medio de comunicación adecuado en la medida en que él sabe sintonizarse con la realidad íntima de las cosas. La dimensión espiritual y la contextura cósmica de los objetos naturales, les conceden aquella permeabilidad de encarnar significados divinos para el aymara a partir de los centros de'alta tensión divina' encarnar significados que él mismo dirige a la divinidad en algunas de sus múltiples presencias.

Así, el aymara está siempre alerta a captar los significados que la realidad íntima de las cosas le puede interpretar, y, en respuesta, ha desarrollado un lenguaje simbólico muy diversificado y refinado para desenvolverse con facilidad y precisión en este diálogo con la divinidad. Su oración se expresa en un rito, una celebración, un culto. El símbolo ' religioso'(el adjetivo es superfluo, si no fuera para entendernos en nuestro mundo secularizado) es precisamente la imagen resultante de Oración y Rito. Así, dentro del contexto de su cosmovisión y culto, entendemos la función y la estructura de significado de las actividades simbólicas pre-figurativas del mundo aymara.

4.4.4. El sentido de la tecnología simbólica

A continuación nos preocupará el sentido de estas actividades simbólico-rituales pre-figurativas, observadas contínuamente como parte integral de la tecnología autóctona agrícola y, ganadera.

Se trata de pre-figuraciones - imágenes anticipantes de un original que no tiene todavía existencia - en un contexto ritual que 'imitan su finalidad' (como lo verbaliza Frazer), expresando en formas plásticas y/o dramáticas el proyecto anhelado de una determinada empresa económica bien lograda (el ciclo agrícola, una construcción, un viaje de comercio, un año ganadero, etc.), y apoyando su realización exitosa por la fuerza de la intención del actor (que es el celebrante del rito). En otras palabras, el actor pretende, por medio de estas imágenes pre-figurativas, dar una preexistencia generadora -un cuerpo fetal, diríamos- a su proyecto económico.

La idea implícita es que no basta un trabajo de siembra (c.q. pastoreo, construcción, etc.), puramente mecánico o material, ya que se trata siempre de elementos vivos -objetos con alma, personalidad y vida propiaque en el lado íntimo de su ser participan en el misterio universal del mundo cósmico. Un trabajo puramente mecánico -de acuerdo solamente a la tecnología positiva- desconoce y descuida aquella realidad íntima y misteriosa de la labor productiva. Todo lo contrario, la semilla y el trabajo productivo en general, para que no sean estériles, hay que sembrarlas, cuidando, fomentando y orientando su misteriosa fuerza vital y generadora; sembrarlas, además, con una actitud personal que obedece a unas normas éticas, con cariño y comprension, paciencia y moderación, con respeto para el orden cósmico, el misterio y la tradición; sembrarlas con el recuerdo piadoso hacia los padres y antepasados, que trabajaron ese campo, ese ganado, etc.

Además de lo dicho aquí, las imágenes pre-figurativas son siempre presentadas ante la divinidad y constituyen una oración plástica, dramática, expresada in conspectu deI. El objeto (c.q. acto) simbólico, concreto; en razón de su natural participación íntima en el acontecer cósmico, se ha transformado por la celebración mágico-religiosa, en representante y portavoz auto-activo del suplicante (el autor del proyecto económico). El suplicante entregó al objeto-símbolo una nueva vida, un sentido particular y un lenguaje claro, en el momento en que le entregó su forma concreta dentro del contexto ritual; el suplicante que celebra el rito es, en consecuencia, hacedor y creador del objeto-símbolo. El significado del símbolo es aquel lenguaje propio que su celebrante-creador le ha entregado como alma constitutiva. El símbolo de la imagen pre-figurativa entrega consistencia, duración y eficacia a la oración del hombre autor del proyecto económico; en síntesis, la imagen tiene mayor fuerza realizadora que la fugaz palabra de la oración.

La imagen votiva contiene aquella fuerza realizadora por la acción que es propia al objeto-símbolo (al ejemplo de la leyenda de los pajaritos, tan bien modelados, que cobraron vida y volaron), y por la fuerza creadora trascendental de

la divinidad, la que en última instancia es definitoria para el efecto que logra el símbolo: la fertilidad del ganado, la cosecha del campo, etc. En su contexto ritual, las actividades simbólicas pre-figurativas obtienen una vida y fuerza realizadora propia que, posteriormente, ya no podrá ser detenida. De allí el cuidado y la precaución con que hay que efectuar el ritual simbólico, es el mismo cuidado con que siembra el campo (en el momento preciso y en la forma adecuada), es un momento irreversible y definitivo.

Cuando se ha acabado todo el trabajo de la siembra -aplicando toda la técnica positiva y la técnica simbólica- el aymara queda con la clara conciencia de que su proyecto económico se realizará tan sólo "si Dios quiere", es decir, mediante la fuerza creadora divina. Su sensibilidad por el misterio de la vida y la fertilidad es la causa de que el aymara -aún después de haber dedicado toda su capacidad y experiencia, su esfuerzo y cuidado a la empresa- estima siempre la fuerza creadora de Dios, como de importancia fundamental y decisiva para lograr su proyecto económico: sea la cosecha de su chacra, sea la construcción de su casa, sea un viaje de comercio, sea el ciclo ganadero.

4.4.5. La introducción de la tecnología moderna

No sólo la dimensión simbólica de la tecnología autóctona, sino también su dimensión positiva ofrece una alternativa en cuanto a las técnicas y la organización social-económica del modo de producción andino. En forma de síntesis, valga el siguiente paradigma comparativo, que después de la lectura del Cap. III, párrafo 1, será más inteligible. Nos limitamos a la tecnología agropecuaria, e insistimos en el dato fundamental que la tecnología occidental secularizada carece virtualmente de aquella dimensión simbólica ritual, propia a la andina. Así, podemos componer el siguiente paradigma que valga como una caracterización tipologizante y que pretende destacar los elementos más marcados en cada uno de los sistemas tecnológicos.

PARADIGMA COMPARATIVO DE LA TECNOLOGíA AGROPECUARIA ANDINA Y OCCIDENTAL

Tecnología Andina	Tecnología Occidental
1. El medio natural	
El medio es considerado como una totalidad viva y animada que incluye al hombre mismo. Basándose en una visión cosmocéntrica, el medio natural se impone al hombre y éste se adapta ingeniosamente a los procesos naturales.	La naturaleza es la totalidad de recursos, de materia prima disponible, de insumo para la producción. Basándose en una visión antropocéntrica, el hombre se trata de imponerse a la naturaleza y de manipular profundamente los procesos naturales.
El proceso productivo es cultivación de la naturaleza; es celebración ritualizada de sus procesos en que el hombre participa realizando su propia existencia.	El proceso productivo constriñe la naturaleza (química y mecánicamente); está mecanizado e industrializado (bioindustria) y tiene carácter de simple producción de mercadería.
Por la relación ética hombremedio natural, existe propiedad colectiva de los recursos naturales. La conservación del medio y de los recursos es responsabilidad de la comunidad.	Por la relación económica hombre-medio natural, existe propiedad privada de los recursos naturales, con recargo de los costos del deterioro y agotamiento hacia la colectividad.
2. Concepto empresarial	
El fin de la actividad económica es el auto-abastecimiento colectivo e individual, y el mayor grado de autarquía. Por eso, la'empresa' está orientada hacia la comunidad y es 'auto-centrada' (Senghaas, 1977: 263).	El fin de la actividad económica es el lucro y la ganancia con la mercadería producida; la empresa se orienta al mercado y 'hacia afuera'.
La norma empresarial es: mayor seguridad económica, dentro del marco de la cosmovisión, la mitología y la tradición andinas.	La norma empresarial es: la creciente productividad, dentro del marco del progresismo técnico occidental con sus imperativos de renovación y cambio.
3. Inversiones	
Estas van a la infraestructura agropecuaria, que es construída por y para todos (terrazas, regadío, etc.), y que es conservada por la comunidad.	Estas van: 1) a la infraestructura (no exclusivamente agropecuaria), que es pagada por todos, construída para las empresas y administrada por el Estado; 2) a la maquinaria, de propiedad particular.
La inversión de la economía andina se dirige casi totalmente al sector agropecuarío de alimentos.	La inversión agropecuaria de alimentos no tiene prioridad, por ser éste el sector menos productivo[39].

39. En América Latina, el sector prioritario es siempre la economía de exportación (minería y plantación), lo que dejó subfinanciado el sector agropecuario de producción alimenticia.

4. La producción	
Se produce en pequeña escala y de acuerdo al medio andino, con orientación a la mayor variedad con uso más intensivo y más detallado de los recursos disponibles en el medio; con técnicas naturales de protección contra enfermedades, plagas y fracasos de producción; con abonos naturales diversificados; usando en forma intensiva el trabajo humano.	Se produce en gran escala (escala creciente) y orientado a menor variedad con producción masiva y monocultiva; con el uso (o abuso) extensivo y global de recursos naturales, aún distantes; con técnicas artificiales (químicas para insecticidas, etc.) de protección del producto; con abonos y fertilizantes artificiales (químicos, hormonales, etc.), usando en forma intensiva el capital comercial e industrial (maquinaria).
5. El factor trabajo	
Este es el factor principal de la producción; se usa en forma intensiva; se da toda prioridad a la capacitación multiforme del trabajador de base; con prioridad para los conocimientos de la naturaleza; divulgación de la tecnología que es propiedad colectiva. Los trabajadores (de amplios conocimientos y poca especialización) están organizados en pequeñas empresas (ayllu), integradas y de múltiple actividad.	El factor capital (la máquina) y la tecnología del especialista tienen amplia prioridad sobre el factor trabajo; se da prioridad a la perfección de la máquina y a la especialización de (algunos) trabajadores; prioridad para los conocimientos técnico-científicos- concentración de la tecno que es propiedad privada elitaria. Los trabajadores están sectorizados en 1) especialistas agropecuarios; 2) obreros poco capacitados, y 3) empresarios y propietarios de capitales y tecnologías.
Trabajo igualitario, rotativo, y sistema equidistributivo del producto.	Sectorización del trabajo: elitario-especializado-despre-ciado y sistema de distribución acumulativo del producto.
Gran movilidad funcional y geográfica del trabajador.	Bajo grado de movilidad funcional y geográfico del trabajador.

Del paradigma andino bosquejado en esta tipología, subsisten los rasgos fundamentales, aunque no siempre sin mescolanzas de elementos occidentales. Además, este paradigma está en vías de lenta desintegración por las influencias aculturatívas, en particular de la escuela pública y de CORFO. En estas instituciones no existe ninguna tolerancia para la tecnología simbólica que para el aymara es lo decisivo y lo que da sentido y coherencia cósmica a su actividad económica y social. Respecto a la dimensión positiva de la tecnología andina, los instructores oficialistas del pueblo aymara demuestran una actitud de menosprecio y una mentalidad de indiscutible superioridad por su acceso a la tecnología moderna. En el mejor caso, observamos un humillante desprecio, como para niños inteligentes que juegan, ante los impresionantes conocimientos prácticos de] aymara.

En la escuela pública, ambientada de esa actitud despreciativa, el programa de ciencias naturales, enseñado a partir del primer año básico, persigue como su

objetivo principal "capacitar al niño para su participación en una sociedad moderna, proporcionándole la orientación necesaria para que pueda decidirse entre la incorporación inmediata a la vida laboral (scl. del sistema económico nacional) o a la continuación de estudios a nivel medio" (Leyton, 1973 : 101). En esta asignación - ciencias naturales se persigue la integración cultural y social del aymara en el sistema urbano occidental: 1) entregando conocimientos analíticos detallados de las plantas y animales con catalogaciones científicas, pero desvinculados del medio ambiente natural; 2) meteorología y biología humana, igualmente científicas, y a modo de conocimientos físicos, analíticos, de 'objetos'; 3) los principios de la química, la mecánica y la física atómica[40]. En la reformulación de estos programas, que sobrevino en 1969, se acentúa para el segundo ciclo general básico (5o. al 8o. año), la cientificidad de la educación en ciencias naturales. Los objetivos de estos programas ya se resumen en "l) observar; 2) medir; 3) usar relaciones espaciotemporales; 4) clasificar; 5) comunicar; 6) definir operacionalmente; 7) inferir; 8) predecir; 9) experimentar; 10) controlar variables; 11) interpretar datos; 12) formular modelos" (MEP, 1969: 150-156). De estos objetivos tópicos se despliega todo el programa de educación en ciencias naturales, provocando un choque cultural en el alumno aymara que no puede menos que desorientarlo profundamente por un desarraigo cultural traumatizante.

CORFO (Corporación de Fomento de la Producción) por su parte, entrega mediante SERCOTEC (Servicio de Cooperación Técnica) y otros, conocimientos técnicos de explotación agropecuaria moderna, dirigida por los ingenieros y técnicos agrónomos que han sido formados en aquella misma línea de cientificidad positiva pero a nivel universitario. Los conocimientos entregados por ellos son: 1) de técnicas de producción, y 2) formas de organización y administración, enmarcadas en el cooperativismo de origen y control urbano-estatal (Pérez, 1977 : 9-26). El impacto más destructivo de este sistema de "asistencia técnica" es que el sistema de producción andino se descomunaliza e individualiza, y que el valor cósmico y ético de la actividad agropecuaria y su tecnología (un valor trascendental para el aymara) se esfuma totalmente reduciéndose el trabajo económico y el producto generado a su valor mercantil, nada más.

El alcance y los efectos concretos del contra-sistema cultural introducido en el nivel tecnológico, son tan considerables como difíciles de precisar. Tenemos que conformarnos aquí con algunas observaciones generales.

1. La tecnología autóctona y sus aspectos mágico-simbólicos, no impiden al aymara (de orientación tradicional) - y su actitud utilitarista aún lo estimulan - incorporar críticamente innovaciones técnicas en su sistema de producción, tal como abonos artificiales, insecticidas y pesticidas. Por otra parte, ambos aspectos de la tecnología autóctona - el racional y el mágico-simbólico - están tan íntimamente vinculados y entretejidos que algunas innovaciones técnicas agrícolas y ganaderas (profundidad para

40 Cf. M.E.P., p.21 y p. 33; p.48, p. 86 y p. 106

enterrar la semilla, distancias entre los renglones del maíz, época y frecuencia de la trasquila, etc.), encuentran desconfianza y abierta resistencia, en especial cuando estas innovaciones parecen violentar la naturaleza, o faltarle el respeto, o cuando las innovaciones no son para complementar sino para reemplazar las técnicas tradicionales.

Esto sucede con mayor razón cuando sabemos que muchas innovaciones introducidas, de hecho, no son más que experimentos, y que, no pocas veces, fallan totalmente o parcialmente en el medio ambiente ecológico completamente distinto de la cordillera y la precordillera. Los campos experimentales de cultivo que tenia CORFO en Sibaya e Isluga (1968-1972) reforzaron más bien el escepticismo del aymara en muchos puntos, como también los métodos ganaderos que CORFO demostró en Isluga y Cariquima. En el fondo, éstas son tierras, aguas y climas poco conocidos por los técnicos agrónomos del gobierno, de modo que la experiencia de una tradición milenaria - a veces - puede lograr mejores resultados.

2. En la zona agrícola encontramos con mayor frecuencia campesinos autóctonos de orientación moderna, que demuestran cierto menosprecio frente a las "costumbres". Esta actitud de ‘vanguardia’ suele ser la razón por la cual las "costumbres" ya no se celebran colectivamente en las comunidades agrícolas; aún más, también se observa, alguna vez, burla y resistencia a su observancia por parte de algunos comuneros motivados sea por argumentos religiosos (los conversos al pentecostalismo y al adventismo), sea por la nueva fe positivista en el progreso que ellos adoptaron de profesores rurales y técnicos agrónomos. En ambos casos, puede observarse que los más abiertos al cambio constituyen el grupo más sensible a la corriente migratoria hacia la ciudad, lo que constituye el argumento más patente de la falacia de este ‘modelo de desarrollo agropecuario’, altamente transculturativo.

3. La corriente migratoria vinculada al proceso de cambio cultural es tan fuerte que en la zona agrícola las tierras ya no son explotadas en forma intensiva; están totalmente semi -abandonadas y entregadas a una erosión progresiva. A la vez, se comprueba que campesinos inmigrantes de otras provincias - a pesar de la experiencia anterior como agricultor y la asistencia técnica - no logran obtener el nivel de producción tradicional, en aquellas partes donde la tecnología racional-simbólica de los aymaras ha caído en desuso: en los valles bajos (10001500 m.s.n.m.), y en Coscaya, Sibaya, Limacziña, Usmagama y Jaiña (cf. Larraín, 1974b : 146; Gaete, 1975 : 449). Esta es la zona en que la población aymara ha sido influenciada durante más tiempo por la enseñanza pública. Testigos mudos de este proceso de ‘desarrollo por el abandono’ son también las mayores y menores superficies de chacras abandonadas a lo largo de las quebradas donde se ubican estos pueblos.

Al retirarse la población autóctona por emigración y al desaparecer esa clara identidad cultural en los agricultores y pastores que quedaron, pareciera iniciarse un proceso irreversible de desintegración y subdesarrollo progresivo, que afecta la economía rural en su totalidad. Esto aparece más claramente, hasta ahora, en la zona de agricultura de valles y quebradas donde el abandono de la tierra es mayor, pero en un grado inferior se puede decir lo mismo respecto a las actividades pastoriles y la textilería artesanal en la zona cordillerana. Por la agudizante escasez de mano de obra, la explotación del suelo se vuelve cada vez más extensiva y el sistema de producción cada vez menos trabajo-intensivo. Pero sabemos que la ocupación intensiva del trabajo y del suelo, siempre ha sido la característica más destacada de la explotación agropecuaria de la zona. Así se obtiene en muchas partes la desaparición de las actividades de hilar y tejer; cultivos que exigen mucho trabajo ceden ante otros que lo exigen menos, como la alfalfa y el trigo; en las pautas de consumo sucede igual: bebidas y alimentos de la tierra, baratos y nutritivos, pero laboriosos de preparar, ceden el paso a los alimentos caros de elaboración industrial; lo mismo con el calzado, la ropa, algunos elementos de construcción y herramientas y también enseres de la casa. Agregando a todo esto la lenta y segura desaparición de la tecnología autóctona, que precisamente se orientaba a la explotación intensiva de la tierra agrícola, se nos completa el panorama de un proceso de subdesarrollo progresivo e irreversible, por la eliminación transculturativa simple de la tecnología autóctona.

4.5. La enseñanza rural en Tarapacá

La acción transculturativa de la escuela nacional no viene sólo de su programa de ciencias naturales. Junto con la tecnología moderna, la institución misma de la educación pública, constituye el mecanismo básico de asimilación cultural en manos de los que manejan el Estado. Ese mecanismo fue movilizado desde el comienzo de la Colonia, readaptado bajo la República y llevado a su extremo en las últimas décadas.

4.5.1. Antecedentes históricos

La primera modalidad de la enseñanza pública en la zona fue la "Doctrina", o parroquia, organizada tempranamente: Camiña (1600), Sibaya (1600), Pica (1608), y Tarapacá (1614)[41]. La Doctrina irradiaba la teología hispano-católica y su ética de obediencia y respeto al Papa y al clero, fidelidad al rey y sus leyes y sumisión a las ordenanzas administrativas. Las doctrinas de Camiña y Sibaya tuvieron escaso

41. Cf. Obispado Iquique, Guía Eclesiástica, 1968. Otros focos de adoctrinamiento religioso-cultural durante la Colonia, pero de interés secundario para la zona, fueron: Codpa y Arica al Norte; Toledo y Oruro al Nor-oeste. Estos centros tenían importantes conventos con clérigos e irradiaban su liturgia en toda la periferia. El Arzobispado de Arequipa ejercía también con eficacia el gobierno eclesiástico regional, con visitas apostólicas y campañas de 'erradicación de idolatrías'.

efecto entre la población, en comparación con las de Pica y Tarapacá. Las primeras eran 'beneficios muy pobres', con escasa e interrumpida presencia de curas y españoles. Sus anexos[42] se encontraban en la precordillera y sus contactos con la zona cordillerana eran excepcionales[43]. de modo que se justifica la suposición de que la población pastoril desde Isluga hasta el Huasco no ha sido, en la época colonial, objeto de catequisación sistemática. La Doctrina, sin embargo, fue un impacto religioso y cultural; logró controlar y eliminar, en parte, el ritual autóctono público, pero no alcanzó a erradicar la religión, ni reprimir el ritual privado del aymara. Todo lo contrario, éste, más bien, asimiló términos y elementos rituales cristianos[44] . La Doctrina introdujo en la región, el libro, la escritura y el documento jurídico (registros parroquiales, etc.), armando así un mecanismo de control manejable por los escasísimos letrados. Hasta el fin de la Colonia persistió un analfabetismo generalizado, salvo en los casos contados de algunos jefes indígenas de los valles bajos de Tarapacá y Pica[45]. Esto significa que, de hecho, la doctrina realizó, con la introducción del documento escrito, el ajuste entre la integración de la población en el sistema jurídico-administrativo, presente en Arica (y, posteriormente, en Tarapacá), introduciéndose así el sistema jurídico romano-español, con escrituras legalizadas, justicia formal basada en la interpretación de documentos, pleitos, etc. Este sistema jurídico tan familiar a los colonos españoles, pero extraño al mundo aymara, se convirtió en un poderoso recurso 'legal' para la explotación del indio, accesible solamente para los primeros (y en forma muy limitada para los caciques). Registros de bautismo y matrimonio, y padrones de tributarios, formalizaban la integración (pasiva!) del indio en el sistema jurídico-político; y el culto litúrgico con los sacramentos significaba su integración (pasiva!) en el sistema de la religión. La Doctrina no divulgaba conocimientos técnicos, europeos.

A fines del siglo XVIII, penetraban hasta en las provincias más lejanas del Virreynato, las ideas de los enciclopedistas. La idea de la bondad y de los efectos progresistas de una enseñanza generalizada - idea grata a los criollos - está en la raíz de la fundación de las "escuelas de primeras letras" en la zona, que apareció en las últimas décadas de la Colonia. En 1793 se creó una escuela pública en Tacna "para los hijos de los naturales". Al encargado de la escuela "se le advierte que debía infundir el santo temor de Dios, amor y fidelidad al rey y perfecto desempeño de

42. Las vice-parroquias o anexos de Sibaya eran: Sotoca, Mocha y Pachica; las de Camiña: Miñi-miñi, Pisagua y Sipiza (Vollmer, 1967: 255).

43. La parte transhumante de esta población pastoril debe haber tenido contacto periódico con las (vice)parroquias al desplazarse estacionalmente a la precordillera con sus pueblos agrícolas y sus fiestas, donde se le podían imponer ritos (de bautismo y matrimonio) más que enseñanza.

44. Estos elementos del culto cristiano 'indigenizado' funcionaban como un verdadero camuflaje Y Permitían una supervivencia mimetizada de la religión autóctona (Valcárcel, 1945: 14).

45. Cf Las Actas de Petición ref. a los intentos de restauración de la mita en Tarapacá (1780), en Villalobos, 1976, p. 301s; y, también, Actas del Conflicto sobre el nombramiento del Cacique de Pica, en Bermúdez, 1972, pp. 106-108.

todos sus deberes"; al Cabildo y al Cura de la Doctrina se le indicó "que obligasen a los padres, tutores o cabezaleros a enviar a sus hijos a la escuela por los medios que dictase la prudencia"[46]. Es notorio que la escuela de primeras letras persigue casi los mismos valores éticos que infundía la tradicional Doctrina, pero se suprime el "respeto al Papa de Roma y a los ministros de religión" con que observamos los primeros vestigios de la laicización de la enseñanza. Poco después, en 1800, un minero rico de Huantajaya, vecino de Tarapacá, fundó en ese pueblo una escuela similar, antes de retirarse para descansar a Arequipa, queriendo dejar este monumento de humanismo y progreso a su pueblo, con tal que la escuela siempre funcionase "con distinción de clases y castas" (Bermúdez, 1972 : 176).

El 'Estatuto Provisional" del Ayuntamiento de Tacna (1820), define el principio que la enseñanza republicana tenía que ser obligatoria y general, y que la escuela popular e indígena tenía que fomentar un vibrante patriotismo (Koster, 1979). Alocuciones, relatos de celebraciones patrióticas, instrucciones para profesores y padres, todos los documentos de la época (1820-1860) demuestran la fuerte tendencia ideológica del patriotismo y del progreso. Las escuelas populares se multiplicaban rápidamente en el departamento. En 1859, fue encargado Vigil, el "poeta nacional del Perú" de escribir su "Catecismo Patriótico", un libro de lecturas escolares que, en un diálogo entre madre e hijo, enseñan las virtudes patrióticas y el sacrificio heroico en aras de la Patria. Su uso en las escuelas del Perú fue obligatorio por el resto del siglo, por tratar la "enseñanza del amor a la Patria con sencillez y claridad y con profundo sentido nacionalista" (González, 1970 : 29). El patriotismo se enseñaba, además, mediante actos cívicopatrióticos y desfiles en las fiestas conmemorativas nacionales (Ibid.: 34). El impacto ideológico y transculturativo de la escuela nacional para el niño indígena, se resume en su orientación valórica al centro nacional criollo - Lima - con su cultura europea y en su cosmovisión secularizante. Nacionalismo y secularización erosionaron desde un principio la conciencia de la identidad cultural y étnica del alumno indígena.

En 1879, el expansionismo chileno culminó con la Guerra del Pacífico. En ese año, el gobierno de Santiago dictó la "Ley Orgánica que reglamenta y organiza la enseñanza secundaria fiscal", asignando recursos estatales para su funcionamiento. Basado en esa ley y motivado por aquella política expansionista, el gobierno fundó de inmediato una serie de liceos chilenos en tierra conquistada: Tacna (1885), Iquique (1886), Antofagasta (1888), etc., (Campos, s.f.: 91), "para iniciar así un proceso de institucionalización de la nacionalidad (scl. chilena) y para respaldar de

---

46. Elementos de la tecnología autóctona fueron asimilados, más bien, en el medio laboral: minería, metalurgia, telares a pedal; nuevas especies de ganado y cultivos; y a consecuencia del tributo laboral. Otros elementos tecnológicos (ingeniería comercial, capacidad empresarial y organizativa) quedaron virtualmente restringidos a la clase europea y a algunos caciques y mestizos. Durante la Colonia, no existían en Tarapacá escuelas, pero sí había algunas en Arequipa (Zegarra, 1973 : 82). Los hijos de la aristocracia rural y minera de Pica y Tarapacá, eran instruídos en casa por instructores privados y, para estudios continuados, enviados a uno de los colegios de Arequipa (Ibid.: 93).Cf. también: González, 1970,p.13.

esta forma la re-definición de las fronteras geo-políticas con Perú y Bolivia"[47] . Así se produjo un panorama de dos nacionalismos antagónicos que en las ex-provincias peruanas pretendían propagarse por medio de la escuela pública. Esta situación llevó a una aguda ideologización de la enseñanza y a una acérrima lucha partidista por el control de la escuela popular[48]. La política escolar de Santiago consideró en particular a los aymaras Conquistados. El tradicional menosprecio chileno que pesaba sobre los indígenas de Tarapacá, por el antiguo etnocentrismo y racismo de los criollos, tuvo el nuevo móvil del nacionalismo anti-peruano y anti-boliviano, considerándose sus primitivos' rasgos culturales como propios a esas repúblicas y ajenos al acervo cultural y genético de Chile[49], proponiéndose a crear un "progreso cultural' por medio de la escuela rural chilena en que llegaron a identificarse los conceptos de culturización y de chilenización (Vergara Huneus, 1975). En esta perspectiva, Santiago fundó gran número de escuelas primarias fiscales con los pingües ingresos estatales provenientes del salitre, hasta que en 1920 dictó la ley de la Instrucción Primaria Obligatoria (Camuy, 1960:7-8). En resumen, el vibrante patriotismo peruano que inspiraba al profesorado y su enseñanza desde el comienzo de la escuela popular, fue reemplazado por un igualmente acentuado patriotismo nacionalista chileno, que había de servir como pieza básica en la nueva política de chilenización de aquellas provincias, con el fin de asegurar el territorio para Chile. Los motivos trascendentales de seguridad nacional y las claras razones geo-políticas y económicas (las riquezas minerales básicas) son los que explican, en gran parte, la política educacional chilena en Tarapacá, desde el principio del siglo XX, y aún desde 1879, hasta el actual gobierno de Pinochet. Koster (1979) compara con razón la lucha peruano-chilena por el control de la escuela rural con el conflicto

47. Cf. Podestá, 1977, p. 3. Esta expansión educacional en territorio conquistado, perseguía fundamentalmente "la reafirmación del sentimiento de unidad nacional por un lado y, por el otro, la transformación de una gran población analfabeta en letrada. Estos objetivos de política educacional tienen íntima relación, respectivamente con las conquistas territoriales de Chile (Tacna, Tarapacá, Antofagasta, la Araucanía, las Tierras Australes) y su política de inmigración europea; y, por otra parte, con el nuevo ritmo de expansión económica basada en la empresa salitrera de Tarapacá que requería grandes contingentes de obreros y empleados calificados a partir de 1880" (Koster, 1979).

48. Este conflicto por el control de la escuela, se libró entre las autoridades chilenas y un profesorado de fervor~ patriotas peruanos apoyados por el gobierno de Lima. Bajo la presidencia de Nicolás de Piérola (1896-1900), estos últimos fundaron 18 nuevas escuelas peruanas, que se agregaron a las 14 ya existentes previamente en "territorio cautivo" (Gonzáles , 1970 ; 49). Como contra-ataque, las autoridades chilenas destituyeron en 1900, violentamente, de sus funciones al profesorado peruano en las provincias ocupadas y los reemplazó por chilenos (Koster, 1979). Koster cita el "Oficio 85 del 14 de Mayo de 1900, en que el Gobernador chileno deja 24 horas al profesorado peruano para retirarse de sus funciones.

49. Una muestra de la actitud agresiva y despreciativa de la nueva administración chilena frente a las expresiones culturales y religiosas autóctonas de Tarapacá, encontramos en un decreto municipal de Pica, con estos términos: "vista la solicitud presentada por Don Andrés Amas como Alférez de San Andrés por la que pide permiso para ocupar calles y plazas, para celebrar las fiestas en la forma que ha sido costumbre hasta hoy, ensayando baile de morenos, etc., y teniendo presente que es necesario reaccionar contra esas costumbres añejas impropias de un pueblo civilizado y que sólo sirven para dar margen a desórdenes y conflictos con las autoridades, he acordado y decreto: no ha lugar a lo solicitado..." (Decreto No. 478. 27 de sept. 1902, de la Alcaldía de Pica).

entre los conquistadores Pizarro y Almagro por la hegemonía del Tawantinsuyu, valiéndose ambos de ejércitos indígenas. Esta comparación visualiza la alienación que produce entre indígenas el nacionalismo divisionista de la enseñanza pública. Agregamos que - después del susto que sufrieron en 1780 los criollos por el nacionalismo keswaymara panandino - las escuelas nacionales de Chile, Perú y Bolivia, han funcionado como mecanismo de ideologización desindianizante y divisionista.

En esta perspectiva, las nuevas fundaciones escolares del siglo XX siguen con un ritmo espectacular en la precordillera de Tarapacá. En los años treinta, iniciaron sus actividades las escuelas de Pisiga (1930), Parca (1932), Mamiña (1934), Chuzmisa (1935), Jaiña (1936) y Miñi-Miñi (1937), y varias otras más que, posteriormente, cesaron sus funciones por falta de alumnos; ocasionada por la emigración a la ciudad. Las escuelas crearon así una extensa red de focos de chilenidad y de culturización a la chilena, que fomentaría eficazmente el proceso de homogenización cultural y de integración de la población en el sistema (cultural, social, político y económico) nacional. Esta proliferación de escuelas en Tarapacá rural es tanto más significativa cuanto se sabe que bajo la presión de una fuerte reducción del ingreso fiscal causado por el colapso de la economía del salitre y la inmensa cesantía de la época (en particular en la zona salitrera), el gobierno de Santiago había suspendido virtualmente su política de extensión educacional y, en cambio, destinado grandes recursos financieros a su política social y asistencial (Podestá, 1977 : 4). Una segunda ola de fundaciones escolares - esta vez ‘ en su mayoría , en la alta cordillera - comenzó en 1949, cuando la presión demográfica del Altiplano boliviano hizo trasladarse gran número de familias de pastores aymaras a la Cordillera chilena. En esos años, se aceleraba el ritmo de la emigración en Tarapacá rural hacia los puertos nortinos, al mismo tiempo que las fuerzas aymaras recobraban vigor en el vecino país, respaldadas por la política de Paz Estenssoro (1952-1962) y su espectacular reforma agraria. Así, en menos de dos décadas, se fundaron 18 nuevas escuelas en el interior de Tarapacá, en el orden que sigue:

Francia	1949	Cancosa	1959	Apamilca	1965
Huatacondo	1950	Laonsana	1959	Huaviña	1965
Enquelga	1951	Moquella	1960	Mouque	1966
Camiña	1955	Coscaya	1962	Quistagama	1968
Chapiquilda	1956	Chijo	1964	Cuisama	1968
Escapiña	1957	Villablanca	1964		

Además de éstas, se fundaron varias escuelas que posteriormente fueron cerradas por la persistente emigración y la falta de alumnos: las escuelas de Huara, Corza, Macaya, La Huayca, Pachica, Huaraziña, Poroma, Cultane, Sotoca e Yllalla (cf. Podestá, 1977: 10).

4.5.2. Política nacional y educación pública

La integración nacional ha sido preocupación constante y fundamental de los gobernantes de Chile desde la fundación de la república, y en particular desde la expansión de Chile en el tercer cuarto del siglo XIX, con la incorporación violenta de territorios nuevos: de araucanos y otros indígenas en el Sur; de bolivianos y peruanos, con grandes contingentes de atacameños y aymaras en el Norte. Mencionamos también la corriente migratoria desde Europa en esa época. Todo esto llevó a una constante política de asimilación cultural y de integración social, económica y política, que se refleja contínuamente, hasta hoy día, en la política educacional y en los programas de enseñanza pública. De ahí que estos programas están claramente coordinados con, y subordinados a, una política de integración y desarrollo nacional, lo que se refleja a su vez en los documentos directivos de ODEPLAN[50].

De este modo, una constante en la política educacional, fue: trasladar en ritmos siempre crecientes el rol de la socialización de los futuros ciudadanos de la familia y de la vecindad a la escuela pública, para luego ejercer un control exclusivo sobre ella, justificándose la instrumentalización de tal concentración de poder político con razones de desarrollo nacional. A tal objetivo político, fue trasladada la escuela pública de la ciudad al campo; fue multiplicado enormemente y a elevados costos, el número de planteles educacionales rurales y creada la ley de la educación básica obligatoria (1920). El interés político de la socialización a través de la escuela, especialmente en zonas rurales atrasadas, lo formula como doctrina Hamuy[51]. Esta doctrina - de la integración cultural, política, social y económica de la nación y de la agilización de la estrategia de su desarrollo mediante la enseñanza pública, generalizada y obligatoria, como sistema de socialización -incluye el laicismo estatal presentado posteriormente como positivismo científico, permitiendo por la pretendida eliminación de la religión, metafísica e ideológica, un control exclusivo del Estado sobre la escuela. Esta condición de la enseñanza pública resultó muy favorable para fortalecer la conciencia de la unidad nacional. La llamada "difusión de la chilenidad" (entendiéndose como la integración político-ideológica de la población alrededor de los símbolos de la patria) es el objetivo constante de la educación pública y adquiere gran prioridad asegurándose todo tipo de recursos para su realización - en zonas fronterizas. Esto sucede sobre todo

50. "El proceso educativo de la zona andina debe adaptarse y actuar en función de los planes de desarrollo socio-económico, considerando su contexto global y coordinando íntimamente sus acciones con aquellas que propician las instituciones que participan en dichos programas" (ODEPLAN, Estrategia de Desarrollo del Interior y del Altiplano de las Provincias de Tarapacá y Antofagasta, 1972: 51).

51. "En las condiciones de una agricultura atrasada en la que el ritmo de cambio es muy lento y la movilidad social muy pequeña, se entiende que los niveles de aspiración tienen que ser forzosamente de cortos alcances... La solución debe provenir de la acción del Estado, pudiendo éste (crear o) convertir la escuela rural en un factor dinámico del desarrollo económico. La escuela es la única institución que... si se le orienta adecuadamente puede alterar con relativa rapidez el sistema tradicional de normas y valores de la estructura rural, elevar los niveles de aspiraciones y crear nuevas aspiraciones" (E. Hamuy, 1960: 60).

en el interior de las provincias nortinas conquistadas en 1879, y en zonas indígenas (llamadas 'rurales") en particular cuando se trata de los aymaras de Chile, que forman parte de] gran pueblo pan-aymara, cuya fuerza numérica y centro cultura] están fuera de] territorio chileno: en el altiplano boliviano y alrededor del lago Titicaca. En esta perspectiva, se coordinan estrictamente los objetivos de la educación escolar pública con los objetivos fijados por ODEPLAN[52]. Claro está que con una escuela de estas condiciones, los intereses de los grupos nacionales dominantes están mejor asegurados que aquéllos de los indígenas, ¡.e. los aymaras de Chile. Los objetivos y programas escolares adquirirán así carácter y función de instrumento político para la eliminación, precisamente, de la identidad - cultural, social y políticapropia de la minoría étnica, a favor del 'espíritu nacional' y para su asimilación más plena y rápida posible a la cultura y sociedad nacional. Es decir, una escuela como instrumento político para el etnocidio cultural puro y simple[53].

El programa de 1967 es el más explícito en la formulación de objetivos y pretende "consolidar el sentido de Unidad Nacional... mediante el instrumento de la lengua materna (scl. el castellano; en ningún caso el idioma autóctono), subrayando los hechos más significativos de nuestra tradición nacional ... ; hacer apreciar los valores artísticos y éticos que contienen las obras literarias nacionales ... ; internalizar valores... necesarios para la incorporación en el sistema democrático-pluralista[54]; "iniciarlo (al alumno)... en el sentido del orden, la exactitud y objetividad, propios del método científico" (MEP, 1968 : 13). El método científico positivo es considerado como básico para el desarrollo económico y social del país; y la formación de la juventud se orienta a su óptima participación en ese proceso. De ahí la insistencia del programa: "La enseñanza debe orientarse básicamente hacia la observación cuidadosa y la experimentación, llevada hacia lo cuantitativo... Ha de capacitarse el niño para hacer discriminaciones sencillas entre fenómenos naturales y culturales, así como entre los que pertenecen al mundo mágico-supersticioso y aquéllos de la esfera de lo real" (MEP, 1968: 5).

---

52. "Se dará atención preferente a las llamadas 'escuelas fronterizas' situadas en regiones limítrofes" del territorio. La política a seguir en estos planteles, generalmente de poco alumnado, se complementará con una atención alimentaria completa.... además, se dotarán de equipamiento para el buen desarrollo de la labor educativa... y prioridad en cuanto a construcción, buscando elevar el nivel de vida del profesorado radicado en escuelas fronterizas, dándoles viviendas dignas y facilidades para que se confundan con el medio; buscando de esta manera la más plena incorporación de alumnos y habitantes de estas zonas al espíritu nacional" (ODEPLAN, 1976: 196).

53. La escuela de este tipo equivale a una segunda conquista cultural, que elimina la identidad cultural del aymara, y acaba con su existencia como pueblo autóctono. Hace recordar la queja del indio ante la llegada de los conquistadores españoles: Ellos vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y absorbieron la flor de nosotros..." (Portilla, 1964: 78; aut. cita a Chilam Balam de Chumayel).

54. En el pensamiento político demócrata-cristiano (que es el universo conceptual del presente documento) existe, en segunda instancia, la idea de la integración latinoamericana, idea que los programas de 1968 también reflejan. En el programa de 1974 fue suprimido el objetivo pedagógico de la preparación para el sistema democrático-pluralista (M.E.P., 1967: 13).

En el segundo ciclo básico (5o. a 8o. año), se persigue crear en el alumno "apreciación... del trabajo manual, técnico e intelectual... a fin de lograr una incorporación inteligente a la vida económica como productor y consumidor de bienes y servicios...; comprensión de nuestra historia y de nuestra tradición (scl. nacional chilena) que permita la consolidación del sentido de unidad nacional; la capacitación necesaria para la cooperación, convivencia y participación dinámica en una sociedad pluralista; la comprensión satisfactoria de los hechos, procesos, principios, técnicas y métodos indispensables para una explicación científica del mundo natural y social que facilite una integración dinámica en él ... ; la asimilación de valores fundamentales como: respeto a la persona humana, justicia, defensa de la libertad individual, tolerancia, honradez, etc.; lograr un adecuado conocimiento de sí mismo, que le permita (al alumno) una auto-dirección responsable de su vida y por ende una acertada incorporación a las escuelas de continuación o a la vida del trabajo" (MEP, 1968: 76).

Con la formulación de estos objetivos pedagógicos, se caracterizan los objetivos políticos de integración y desarrollo nacional fijados por el gobierno central para su política educacional. Los valores culturales que se pretende transmitir y que entre los aymaras más causan un impacto transculturativo, son: el patriotismo chileno, el antropocentrismo, el individualismo auto-responsable, la democracia pluralista, el secularismo y la cosmovisión científica y positivista; impacto desorientador, con graves consecuencias de atraso en el proceso de aprendizaje se comprende, que es un sacrificio que se les pide en aras de los intereses trascendentales de la integración y el desarrollo nacionales. Los objetivos pedagógicos incluyen, además, para el aymara chileno, la solidarización con el Estado y la nación chilena, a costo de su identificación solidaria con el pueblo pan-aymara, ya que de hecho lo aymara es un elemento extraño en el universo chileno.

4.5.3. Educación cívica

El programa escolar del gobierno militar (1974) insiste en la trascendental importancia de la educación cívica y exige "dar un mayor' énfasis a los valores nacionales"[55]. Pero la educación cívicopatriótica no es una innovación de este último programa. Los anteriores (de 1967 y de 1948) exigían también la celebración de una decena de fechas históricas de interés nacional; la inauguración patriótica de cada semana escolar, con homenaje a la bandera, canto del himno nacional, alocuciones patrióticas y poesías alusivas a los héroes de la patria; objetivos pedagógicos de "formar hábitos de respeto ante los símbolos de la patria"[56]. Sin embargo, a partir de 1974, los actos 'cívico-culturales' han tomado el carácter de un culto. A las ceremonias semanales de inauguración cívica, se han agregado los

55. MEP; 1974. Este programa mantiene en general los objetivos pedagógicos de los programas anteriores, aunque se han suprimido elementos corno: la ética del personalismo auto-responsable, y la preparación a la democracia pluralista.

56. MEP, los programas de 1948.

desfiles cívico-militares de los días domingos en las plazas públicas[57] con las ceremonias que allí se desarrollan. Verdadero aspecto de una liturgia adquiere este culto a la patria por el ciclo anual de 6 fechas conmemorativas, a celebrar con gran realce en la escuela y en la publicidad y que en el programa están reglamentados detalladamente[58]. El programa insiste en las alocuciones que deben ser "evocaciones emotivas del tema, exaltando los sentimientos del niño"[59].

La educación cívica de la escuela pública lleva al niño aymara - además de la solidarización con el Estado y la nación chilena - a identificarse en forma altamente emotiva pero alienante con la historia mitificada de Chile y con sus conquistadores y héroes militares aureolados, reduciendo al olvido y a la nada a su propio pasado histórico y pre-histórico, aborreciendo o desconociendo a sus propios héroes (Atahualpa, Huáscar, Tupac Amaru, Katari, Paniri, Juan Santos Zárate, etc.), como rebeldes y antipatriotas, donde no es posible olvidarlos, y

---

57. Nuevo en el programa de Educación Cívica de 1974 es, ciertamente el elemento del culto del militarismo, como se observa también en el canto obligatorio de una segunda estrofa del Himno nacional, que canta la 'gloria del valiente soldado; en el reglamento que exige que cada escuela tenga su propia banda de guerra, para los desfiles, etc.

58. El reglamento dice al respecto: " Con objeto de iniciar y desarrollar en nuestros niños el conocimiento, la comprensión y el sentimiento de lo que es su patria, de lo que es Chile, se entregan 6 temas alusivos en 'Ciencias Sociales'. Cada tema debe desarrollarse como unidad de trabajo en fechas determinadas a través del año escolar, teniendo como marco de referencia la fecha que corresponda:

la. Unidad: Los Símbolos de la Patria (última semana de Marzo).

2a. Unidad: Las Glorias Navales de Chile (semana del 21 de Mayo).

3a. Unidad: Los Héroes de la Concepción (semana del 9-10 de Julio).

4a. Unidad: La Semana de O'Higgins (semana del 20 de Agosto).

5a. Unidad: Semana de la Patria (semana del 11 al 18 de Septiembre).

6a. Unidad: Los Forjadores de Nuestra Nacionalidad (semana del 20 de Octubre).

"Cada unidad tendrá 3 días de duración (12 horas pedagógicas) y todo el programa de la escuela se centrará en este tema. Con el fin de facilitar el trabajo al profesor, se adjuntará a cada unidad desarrollada un material informativo..." (M.E.P., 1974). La educación considera así, un ciclo anual de festividades y días conmemorativos, que suele realizarse y culminar en las fiestas patrias en el mes de Septiembre. El ciclo patria cq. -escolar reinterfiere en el ciclo autóctono de fiestas y costumbres y rebaja considerablemente su relevancia para el aymara. Los efectos transculturativos e ideologizantes del ciclo patriótico no han de ser subestimados.

59. El Ministerio de Educación incluye en el material didáctico para el profesor, alocuciones tales; transcribimos un ejemplo: "Niño chileno ... : Al ingresar a tu escuela has visto una vez más el pabellón de Chile que despliega sus colores a la brisa matinal. Tu madre, primero, y después tu maestro, te han dicha que ella representa a tu Patria; que ella es la madre común de todos los hijos de esta tierra nuestra, desde los resecos desiertos del Norte hasta los hielos eternos del Polo. Que ella está hecha con el blanco de las nieves puras de la Cordillera; de Rojo color de los nativos Copihues, de transparencia de cielos azules diáfanos cristalinos; es también regazo de solitaria Estrella de plata, señera conductora de huestes altivas, de cantos de bronce, fragor de combates y hazañas legendarias. Está hecha, además, de Salitre, de Cobre, de Hierro, de Carbón; de Trigo, de Frutos, de Leches; de Olas y Peces; canto de caracoles, de rumores del pasado y llamados del futuro. Se acuñó con sangre de hidalgos hispanos y de indómitos indígenas; en combates seculares forjaron su temple; con generosidad femenina, su alma de madre ejemplar. Es tu bandera, niño chileno; también tú te cobijas bajo su sombra, también eres hijo dilecto, el que más la aína, la respeta y la defiende. Grábala en tu corazón y en tu mente, y cuando con tus pequeños brazos quieras abrazar a tu Patria entera, abrázate a ella y tu emoción se transmitirá por la pampa, la cordillera y el mar; porque ella es tu Chile, ella es tu patria" (MEP, 1974: 24).

evitando así cualquier eclosión de la conciencia pan-aymara, resp., pan-andina, del indígena. La educación cívica recibida en la escuela prepara al niño aymara a la formación programada para el joven conscripto en el cuartel, donde la chilenización entra en su fase final y definitiva.

4.5.4. Los programas de castellano y ciencia& sociales

Mencionamos estas disciplinas en particular porque -sus contenidos y su metodología permiten una transmisión más directa de valores culturales.

a) Los programas de castellano (MEP, 1968:85-105; MEP, 1977: 5-49), en sí de excelente calidad técnica y pedagógica, son discutibles por no estar adaptados ni a la realidad rural ni a la realidad cultura] autóctona. Acusan -por los textos, ejemplos, recursos pedagógicos, actividades sugeridas, etc., -un carácter netamente urbano. Aún tratándose de lo rural, demuestran una visión 'urbana' del campo, no logrando una visión y apreciación 'agraria' del mismo, y quedándose con apreciaciones irreales y semi-románticas, típicas del ciudadano[60]. Los programas del 2o. ciclo (5o.- 8o. año) están orientados a la comprensión del idioma escrito y a su expresión correcta por escrito (MEP, 1968 : 80). Efectivamente, en la sociedad urbana, donde priman las relaciones secundarias, impersonales, y donde la información debe ser accesible para cuantos más de sus miembros, en forma anónima y universalmente comprensibles, cobra precisamente el idioma escrito mayor importancia y desarrollo. Por esta razón también el programa persigue crear una habilidad indispensable del alumno urbano, y desarrollar un mecanismo básico para su socialización en la sociedad urbana. Por otra parte, en la comunidad andina, sociedad plenamente tradicional y puramente rural, priman las relaciones primarias entre sus miembros, y, consecuentemente, la comunicación verbal, de persona a persona, cobra mayor importancia y desarrollo[61]. En la asignatura de castellano, el alumno andino demuestra continuamente un atraso en comparación con el alumno urbano'. Por su parte, la falta de habilidad comunicativa, tanto receptiva como activa, causa un atraso pedagógico general, y constituye una de las dos principales razones del alto número de repitentes observados en las escuelas rurales [62].

---

60. Con razón Hamuy (1960 : 61) dice que "Ia llamada escuela rural es en verdad una escuela urbana instalada en el campo; es rural (solamente) por su ubicación geográfica".

61. En el ambiente autóctono, la palabra la dirige una persona en su consciente identidad personal, hacia otra persona claramente identificada. De ahí comprendemos la sorprendente riqueza verbal y semántica, la viveza chispeante y la variabilidad del idioma aymara, el refinamiento y agilidad en la expresión de sentimientos y matices y la fluidez de su sintaxis. Gran parte de esta riqueza se pierde al traducirlo al castellano o al reproducir una conversación por escrito.

62. La otra razón de porqué el ambiente del diario vivir andino poco ayuda al alumno en su formación global y su maduración pedagógica (en términos de la escuela pública), es la falta de información general que brinda el diario vivir urbano (TV) y que el sistema educacional Público supone y estimula en los alumnos

La escuela pública no cultiva el idioma aymara[63]. No existen profesores o escuelas bilingües para indigenas[64]. Por la presencia de la escuela misma, se observa un indudable empobrecimiento y finalmente la eliminación del idioma aymara[65]. Dominar el castellano es, para el aymara, una primera condición, necesaria pero no suficiente, para tener acceso a la información, a la economia monetaria, a los mercados de trabajo (no capacitado) y de bienes (simples de consumo básico); para su integración (en terminos desiguales y de inferioridad) en el sistema economico y social urbano y nacional; para su participacón (aunque algo ilusoria) en el proceso de desarrollo nacional, centrado en la ciudad; y para su integración (pasiva y manipulada) en el sistema politico nacional. Pero al mismo tiempo, la introducción del castellano por la escuela pública y el desuso gradual del aymara, afectan seriamente al nivel cultural general de la población. El proceso termina, en dos generaciones, por reemplazar y erradicar el idioma nativo acarrea el empobrecimiento cognitivo y comunicativo respecto a todo el área de significados y contenidos idiomáticos relacionados al propio ambiente ecológico del aymara, a su trabajo, a la tecnología autóctona, a sus costumbres, su cultura y su cosmovisión andina[66].

Es un precio bastante alto que el aymara, ya, está dispuesto a pagar por el encanto de un progreso ilusorio en el ambiente urbano que se le promete.

b) Geografía: La visión colonista que persiste. El programa escolar (MEP, 1969: 112-115; MEP,1977:24-31), representa una visión claramente negativa de la región aymara, del desierto chileno y del desierto en general "Es un medio inhóspito para la vida y un paisaje desolado que carece virtualmente de agua y vegetación. "Se distinguen los pueblos nómadas que buscan con su ganado los pastos de la periferia del desierto, de los pueblos sedentarios que cultivan la tierra (viviendo una existencia penosa, pobre y primitiva)". No se visualizan lo que ve el aymara com recursos agropecuarios disponibles y explotables, y se ignora la tecnología autóctona. Tampoco se percibe ni se aprecia lo que el aymara proyecta como forma de vida y de bienestar plenamente satisfactoria, posible y apropiada para el medio ambiente[67]. En cambio, se destacan los recursos minerales (salitre,

---

63. En momentos en que surgio la pregunta por la escuela biingüe y la enseñanza de los idiomas autóctonos, los señoresVergara Huneus y Garretón Silva, autoridades de la Academia Chilena que definen e implementan grandemente la politica cultural de Chile, declararon públicamente al respecto que "no conviene culturizar(!) a los indigenas en su iidioma nativo" (El mercurio de Santiago 29/8/1975).

64. Todo lo contrario, existe buen numero de escuelas bilingües castellano-alemán, castellano-inglés y castellano.

65. Es de comprender que el profesor, en su obligación y esfuerzo de enseñar un castellano correcto, está continuamente confrontado con la interferencia perturbadora de elementos aymaras, los que tratará de eliminar concienzudamente, relegando el uso de las palabras y construcciones de origen aymara a la calidad del "mal hablar", desprestigiandolo con malas notas. Cf. entrevista con un alto funcionario ministerial, director de educación rural, quien dice que es necesario luchar contra el dialecto (!) propio del niño aymara" (25 de Enero de 1977).

66. La razón es que el castellano no ofrece equivalentes expresivas, ni sirve tampoco como vehiculo comunicativo adecuado para lo propio andino

67. El programa menciona distintas formas de organización económica para la explotación agropecuaria, como la cooperativa, la granja, el kibuts, pero no menciona la forma autóctona del ayllu.

cobre y otros) como fuentes de riqueza que permiten valorizar la región, junto con los recursos del mar nortino, y "el profesor debe estimular en esta oportunidad los ideales de superación personal como base del progreso social a partir de casos concretos que presenta el área" (MEP, 1968 : 115). Es decir, donde el programa escolar -y en general el planificador del desarrollo nacional- percibe solamente recursos minerales y estimula el esfuerzo personal para un progreso que ha de ser espectacular y según el modelo, y paradigma occidental (y sin saber demasiado adónde va, ni para qué, ni a costo de qué otros valores humanitarios y culturales), allí la reacción del indígena y la actitud autóctona frente al panorama geográfico sería precisamente estimular el esfuerzo colectivo, coordinado y diversificado, en vista de los múltiples recursos, para un bienestar comunitario, seguro y duradero.

La visión bastante negativa, que ofrece el programa sobre la región aymara, le deja como una mancha blanca en el mapa. Por otra parte, dando importancia exclusiva a los recursos minerales y marítimos, hace persistir la visión del conquistador español sobre la región y su explotación: el 'neo-conquistador' chileno[68] menosprecia la región como medio de vida. No se arraiga en ella, la considera como su reserva de riquezas minerales. Habita temporalmente la costa y para hacerse rico. Sus núcleos poblacionales (aún los puertos) tienen carácter de campamento provisorio, con altísimo coeficiente migratorio. El 'desarrollo de la región' se limita a una infraestructura al servicio de la empresa minera. Tal como hacía su antepasado español, el empeñoso chileno ocupa la región con la mirada hacia el mar, la metrópoli nacional, y más allá; con la espalda hacia la cordillera y su población autóctona.

c) Historia nacional: la visión de los vencedores/conquistadores. En la historia nacional de Chile, los araucanos de la época de la conquista aparecen como primitivos por sus costumbres y valientes por la defensa de su libertad y territorio, siempre en los términos románticos de la epopeya de Alonso de Ovalle, que pinta con vivos colores el heroísmo de los araucanos como telón de fondo necesario para destacar la hazaña de los conquistadores. Estos aparecen siempre como los civilizadores del país. Tratando de la época colonial, se relata "la fuerza de los indios", donde los araucanos ya pierden su identidad y nombre étnico, junto con su aureola de heroísmo y altivez, consiguiendo más bien la imagen de bandidos y rebeldes[69], mientras que el pueblo chileno a fines de la Colonia, se compone de tres grupos sociales: españoles, criollos y mestizos. Los autóctonos no aparecen más en su historia nacional; ni se menciona el episodio de la derrota final del Estado araucano en la defensa de su libertad y territorio propio (1868).

Los aymaras no aparecen de ninguna manera en la 'historia de Chile' enseñada en la escuela. La historia patria es la historia de los conquistadores, de los españoles y de los criollos; de los numerosos héroes de la Independencia y de la Guerra del Pacífico; la historia de los presidentes, generales y parlamentos; la

68. Los Programas hablan de "la conquista del desierto chileno" (1879; MEP, 1968: 113).

69. Cinco imágenes ideológicas de los Araucanos; MEP, 1968.

historia de Chile central y sus conquistas hacia el norte y el sur. Los aymaras - para limitarnos a ellosparecieran no tener historia, ni héroes (porque son bandidos y rebeldes), ni pueblo propio (porque si no son chilenos, serán. bolivianos o peruanos), ni cultura (porque son indios que hay que civilizar), ni idioma ("hay que luchar contra su dialecto")[70], ni tecnología ni economía propia ya que es "un sector subdesarrollado y un lastre para la economía nacional"[71]. Por lo que se menciona como 'históricamente relevante', y por lo que se considera como 'irrelevante', el programa de la historia patria representa, indudablemente, la visión de los vencedores o grupos dominantes. Bien podemos decir, generalizando, que el programa de ciencias sociales corresponde a una'pedagogía de la cultura dominante'.

Vale anotar, finalmente, que la pedagogía y los programas de la escuela pública ignoran la educación informal tradicional, especialmente de la tecnología andina. Más bien, se oponen a la influencia del medio familiar del niño. No se movilizan los recursos pedagógicos que ofrece el medio aymara de origen. Esto deja un vacío muy notorio en la formación (e.gr. tecnológica) del niño, ya que el profesor no dispone de recursos y conocimientos para ofrecerle elementos alternativos en su reemplazo.

Además, ignoran y desprestigian la cultura, la religión y la moral andinas (incluyendo el idioma), factores que definen el ambiente primario de educación familiar pre-escolar. El niño lo percibe como descalificación y rechazo. Por su paso brusco a otro ambiente cultural, y por sus vacaciones pasadas en su familia, sufre graves atrasos en el proceso de aprendizaje. Los resultados son: altos porcentajes de repitentes en las escuelas rurales, con promedios superiores a 21%[72] y la 'calidad inferior' de la enseñanza rural, con problemas para los pocos alumnos que tratan de pasar a la enseñanza media en la ciudad.

4.5.5. La visión andina

La pregunta surge: ¿Cómo evalúa la población aymara la educación pública que sus hijos reciben? Buscamos la respuesta a dos niveles: una serie de entrevistas realizadas en Cariquima[73] y la reflexión crítica de Wankar y Mink'a[74].

---

70. Cita del Director de Educación Rural de Arica, Víctor Díaz Tapia, del Ministerio de Educación (Dirección de Educación Fundamental y Director Coordinador de Escuelas Rurales).

71. Citando al Director del I.D.I. en una entrevista de Septiembre de 1976.

72. En Tarapacá rural hubo 21,2% de repitentes (1976). En la escuela de Quebec: 33,3%; en las escuelas de Sibaya, Quistagama, hubo porcentajes superiores a 36% (datos del MEP, 1976, Iquique).

73. Entre Julio 1976 y Agosto 1978, fueron entrevistados 28 padres con hijos entre los 7 y 21 años de edad, para conocer a) sus expectativas y b) sus experiencias respecto a la educación escolar.

74. El Centro de Coordinación y Promoción Campesina, MINKA es una organización qheswaymara de clara conciencia étnica, independiente y promotora de la emancipación cultural y social del pueblo panandino, autóctono. Editó el libro de Wankar (nombre autóctono por Ramiro Reynaga, dirigente de uno de sus departamento@), por interpretar fielmente su filosofía.

Los padres entrevistados tienen la vaga ilusión de que la educación escolar les puede abrir un porvenir mejor para sus hijos, pero no tienen claro qué tipo de porvenir, ni dónde, ni cómo el niño habrá de realizárselo. Consideran que la escuela es un beneficio del Estado para los indígenas. Los hijos sabrán después defender mejor sus intereses y no serán tan fácilmente engañados por comerciantes y otros ladinos. Conocerán sus derechos y sabrán hacer bien los trámites legales. Los ramos que les interesan son: leer, escribir, y calcular; los demás les parecen un adorno casi supérfluo, o pérdida de tiempo. Los padres esperan en particular que sus hijos, educados en la escuela, ya no serán menospreciados como'indios ignorantes' o 'brutos'. (Nótese que las categorías de auto-evaluación provienen de un modelo cultural urbano (del profesor!) y que son altamente negativas). Al mismo tiempo, los padres se quejan casi unánimemente de los siguientes efectos negativos: la educación es un cargo pesado para la economía doméstica. Los niños no aprenden a trabajar, y son más flojos que antes; más flojos que los que no van a la escuela. Pierden el respeto hacia los mayores de su casa y de la comunidad. Los jóvenes no respetan las "costumbres" y no se conforman con la vida de la cordillera: trabajo, comida, ropa. Quieren divertirse en fiestas y pasearse en la ciudad. Muchos de ellos buscan salir de su casa para ir a vivir a la ciudad. Estos entrevistados no saben definir con claridad la contradicción entre el sistema cultural andino y el sistema que propaga la escuela, pero la perciben muy bien en lo concreto.

Wankar (1978 : 372-373), en la perspectiva de su visión, o conciencia, andina, considera que la educación pública es opresora: "El qheswaymara es el eterno educado, el blanco el educador. Los niños son separados de su pueblo. La educación pública deseduca, tapando nuestra tierra y describiendo otra. Las escuelas son dañinas: con su método, idioma y programa, amestizan: Honran los asesinos de nuestra nación. Nos hacen olvidar nuestra sabiduría comunal. Después de leer sus libros, sabemos menos sobre nuestras plantas, héroes, paisajes. No son fuente de cultura nacional. Son túneles de inyección de la cultura extranjera colonizante (...) No hay maestros que amen a nuestro pueblo, que nos mencionen sin odio, que en sus clases no asesinen nuestra cultura (...) Mientras más estudia un Queswaymara en los Andes, más se avergüenza de ser Qheswaymara". Menciona también que la escuela "destruye el vínculo vital con el medio ambiente" y que el niño aprende banalidades "para no aprender cómo nuestras comunidades lograron moldear la piedra, florecer los desiertos, integrarse a la armonía cósmica" (Ibid.: 374). Así rechaza el sistema de educación pública: a) por sus objetivos pedagógicos y sus programas de Historia, Geografía, Ciencias Sociales y Naturales; b) por suprimir el idioma nativo, la tecnología autóctona y la cosmovisión andina; c) más que nada, por sus efectos de 'desindianización intencional', que él considera la "principal arma criolla contra la nación qheswaymara". Describe la situación lamentable del indio amestizado, producto de la escuela: "Tratar de pertenecer 9. una raza y cultura diferente es dejar de pertenecer a la propia y quedar suspendido grotescamente en el vacío" (Ibid: 350), expresión que en Cariquima recogimos en una de las entrevistas, con estos términos: "Si el indio no es indio, no es nada".

Wankar señala, con razón, que en la sombra de la escuela crece " la cultura del desindianizado", síndrome que llamaríamos "del estigmatizado"[75]. A medida que este síndrome va determinando las pautas de conducta social en la comunidad, la anomia tomará formas fatales que significan el fin de la comunidad misma. Ahora bien, el escape que en el sector de Cariquima (y en todo Tarapacá rural) se ofrece, es el éxodo de los 'desindianizados' a la ciudad. Por tal motivo, podemos predecir con certeza, que ninguna política de "ayuda para el desarrollo de la comunidad" será capaz de frenar la emigración y el despoblamiento considerados como los principales factores del subdesarrollo andino cuando se ignora el origen del mal: la política cultural de la desindianización, o chilenización, o asimilación cultural del aymara.

4.6. Conclusiones

Después del análisis de los más importantes factores que componen la dimensión cultural de la sociedad andina de Tarapacá-Cariquima, constatamos que se trata de un intencionado proceso de transculturación, iniciado por la élite dominante de la Colonia y retomado con nuevos argumentos y gran refinamiento por la élite criolla dominante de la República. Como punto de partida de este proceso, hemos diseñado, a modo de proyección, el sistema cultural autóctono. Este resultó altamente integrado y coherente; íntimamente vinculado con la ecología andina; de carácter universal-andino con variedades locales; sumamente elástico y de gran capacidad asimilativa, por cuanto el hombre andino supo - aún bajo la represión colonial - integrar elementos europeos de cultura material, reinterpretando, transformando y andinizándolos, sin perder su identidad.

Bajo las condiciones coloniales, el aymara trató, con más o menos éxito, de mantener su identidad étnica y cultural, y sobrevivir la etnocidiaria Doctrina con su "Erradicación de Idolatrías". Logró éxito por su estrategia de la adaptación externa (el camuflaje de su cultura) y la clandestinidad (el refugio). Los rituales sincretistas, la sobrevivencia de sus 'Costumbres' y la indigenización de muchos elementos culturales foráneos, son testigos de ello. El impacto de la occidentalización, que sobrevino desde el ciclo salitrero con mayor impulso, lo sorprendió con estructuras sociales debilitadas- y en vías de descomposición. Este impacto sobrepasó los límites de su elasticidad y su capacidad asimilativa. Desde entonces, el aymara de Tarapacá fue llevado por un proceso acelerado de transculturación o mestización,

75. Coinciden en este síndrome (en que el indio se siente estigmatizado por su raza y cultura): 1) la auto-evaluación altamente negativa y el auto-aborrecimiento (scl. de la propia raza y cultura); 2) el reconocimiento de la cultura ajena y dominante como superior y legítima, con una intencional autoidentificación con ella por parte del sujeto de origen indígena; 3) el 'desindianizado! rechaza su grupo étnico-cultural de origen y quiere integrarse en el grupo étnico-cultural dominante; 4) pero éste, a su vez, lo rechaza por su notorio origen étnico-cultural; 5) la pérdida de la identidad cultural y el rechazo sufrido lo traumatizan y "hacen que el desindianizado es triste y hosco con todos, indios y criollos. No puede amar a nadie con alegría porque se odia a si mismo" (Wankar, 1978: 352). La estructura básica de su conducta tiene carácter patológico, que Wankar describe con mucho acierto (Ibid.: 352-360).

en que perdió, paso a paso, su etnicidad (la conciencia de su identidad étnico-cultural andina). Por un lado, observamos una estrategia criolla de desmantelación sistemática de las estructuras de la comunidad. Por otro lado, y bajo estas condiciones de estructuras ya erosionadas, aparecen la tecnología occidental y la educación pública como los principales focos de mestización, c.q. dominación cultural. Ambas son intencionadamente manejadas por la élite criolla como sus principales mecanismos de dominación cultural, que vienen a complementar su estrategia, por cuanto ofrecen la garantía al sistema de control económico, social y político sobre el sector andino y sus -riquezas.

Visto así el proceso histórico de Tarapacá, no se trata de ninguna manera de un proceso de evolución de la sociedad andina, de su cultura y de sus estructuras, sino de un intencionado proceso de descomposición y destrucción de esta sociedad en ambos niveles.

La comunidad de Cariquima, con sus ayllus de pastores, forman el sector que por más tiempo supo abrigarse en su relativo asilamiento de la alta cordillera, del impacto transculturativo. Sin embargo, ya constatamos que la ética y la conciencia social en la comunidad de Cariquima, a pesar de asentarse en una cosmovisión tan coherente como detallada, demuestra claros indicios del hecho de que el sistema cultural, lejos de constituir una unidad equilibrada y bien estructurada, parece más bien un conjunto dé, elementos contradictorios. Esto levanta la sospecha que, si todavía, podemos hablar de un sistema, éste se encuentra en una situación de crisis, de desintegración y de desmoronamiento. Difícilmente podemos esperar otra cosa después de tres siglos de dominación colonial con el inevitable adoctrinamiento de la religión y la cultura españolas, seguida por otro siglo y medio de irresistible adoctrinamiento de la Te en el progreso', el patriotismo y el materialismo. Una historia tan accidentada de corrientes culturales diversas dejó surgir, junto a, y por encima del patrón básico de la cultura autóctona, un contrasistema con una escala de valores simétricamente opuesta: el punto de gravedad del contrasistema ya no está en la tradición sino en el cambio y la 'modernización', sea ésta lo que fuere. De la misma manera, la legitimación ya no se busca en las costumbres autóctonas, sino en las normas jurídicas modernas y en las normas de prestigio urbanas. Por este sistema de valores doble y antagónico, que el hombre aymara, a nivel personal, se inclina a subscribir alternativamente según la situación concreta le sugiere, su identidad cultural se vuelve confusa y poco clara.

CAPITULO V

LOS AYMARAS BAJO EL REGIMEN MILITAR DE PINOCHET (1973-1990)

5. Introducción: ¿funerales o renacimiento?

Los datos básicos que permitieron diseñar "la fisonomía del subdesarrollo" aymara (Cap.I) son de 1975 y reflejan la situación global a comienzos del régimen militar de Pinochet (1973-1990). Bajo esta dictadura, los procesos de chilenización e integración avanzaron a un ritmo muy acelerado, provocando reacciones no previstas. En este capítulo agregado observamos la culminación de este proceso por la política etnocidiaria del gobierno militar en cuatro de sus aspectos: 1. la planificación del gobierno militar; 2. la economía andina; 3. el conflicto de las religiones; 4. la (re-)acción social. Ante el fenómeno múltiple de la incorporación y sus epifenómenos reactivos, surge la pregunta si, al expirar el siglo XX, hay que preparase a asistir a los funerales del pueblo aymara en Chile, o si hay que esperar su renacimiento.

5.1. La planificación militar del desarrollo andino

5.1.1. La administración pública redimensionalizada

Parte fundamental de la estrategia correspondiente a la ideología de la seguridad nacional, es el estrechar las relaciones de control entre en Centro administrativo-militar y las zonas fronterizas (Pinochet, 1974). Los cambios organizativos más importantes creados por el régimen de

Pinochet en el marco de esta estrategia fueron primero la militarización de la cordillera y luego, en la década del ochenta, la municipalización de la comunidad andina. La primera tenía por objetivo principal la defensa de la seguridad nacional" hacia afuera y en la segunda primaba la "seguridad interna".

La militarización de la cordillera se hizo sentir fuerte y causó mucha molestia a los comuneros. Desde 1973 fueron instalados cuarteles militares a lo largo de la frontera con Bolivia y Perú. Al acercarse el año 1979, centenario de la guerra del Pacífico, aparecieron obras de defensa con campos minados y con un impresionante aparato logístico. Repetidas veces se accidentaron pastores aymaras, pagándolo con su vida cuando se arriesgaban en busca de sus llamas perdidas o cruzaban la frontera por sus acostumbrados senderos. Hubo mucha molestia por los militares

en campaña que cazaban a fusil auquénidos y ovinos y también por el continuo control de personas, mercadería y equipaje de residentes y viajeros.

Después de 1981, la presencia militar, menos visible ya, fue reemplazada por estructuras municipales y el control militar fue reemplazado por un control menos hiriente y más eficiente, de tipo burocrático y asistencialista[1]. Los nuevos alcaldes - en la zona andina generalmente militares o carabineros mediatizaron el control militar apoyados en un eficiente aparato burocrático y organizativo y en considerables recursos tanto asistencialistas como compulsivos. La presencia militar en la cordillera, en el fondo, no terminó con la municipalización, sino continuó bajo la función del nuevo alcalde hombre de paja - y se volcó hacia la defensa de la seguridad nacional interna".

La municipalización de la comunidad impactó fuertemente la zona de Cariquima e Isluga, con su nuevo centro Colchane. Pica y Colchane[2], en la provincia de Iquique, forman parte de una larga serie de nuevos municipios creados en la cordillera por la dictadura militar. Junto con las "Regiones Administrativas" y las nuevas "Provincias", éstas forman parte de la redimensionalización administrativa, que corta y cruza, como era de esperar, no sólo a las antiguas reparticiones sino también a las divisiones orgánicas de la sociedad aymara y de su visión del espacio.

El nuevo gobernador controla el sistema de transportes y comunicaciones y el sistema de la salud. El nuevo alcalde controla la enseñanza, la policía y la junta vecinal. Ambos, alcalde y gobernador, son nombrados por el dictador y suelen ser oficiales militares o de policía.

El alcalde rural tiene amplios poderes y su estilo administrativo es autoritario. Nombra profesores y directivos de la junta vecinal, mientras su esposa encabeza los infaltables Centros de Madres (CEMA). El alcalde controla el tráfico y la mercadería, las ferias fronterizas y las fiestas patronales de los pueblos. Ordena la celebración de nuevas fiestas " nacionales" e impone desfiles patrióticos, manifestaciones de "apoyo al gobierno militar" y eventos de folklore (no andino sino) chileno de la zona central. Administra las escuelas y ejerce un control intensivo sobre la enseñanza. Ordena las actividades de la Junta Vecinal y de sus ramificaciones en cada comunidad. Beneficia a los comuneros escogidos y sumisos con víveres y asignaciones del PEM y del POJH[3], so pretexto de asistencia social a los cesantes. La Junta de Vecinos opera como mecanismo poderoso y eficaz de información para el alcalde, y como mecanismo de movilización de la comunidad. Otro recurso muy eficiente a disposición del alcalde son los fondos de asistencia social asignados por la dictadura militar y distribuidos mediante los órganos de: CEMA, Junta Vecinal,

1. Sin embargo, se mantuvo el aparato logístico con puntos de aterrizaje, cuarteles de reserva (en escuelas internado), galpones (como el "estadio techado" de Colchane) y una red caminera bien mantenida.

2. La Comuna de Colchane se creó mediante DL N’ 2868 del 26 de octubre, 1979 e inició sus funciones el 25 de noviembre, 1980. El complejo administrativo de Colchane fue construido en un campo totalmente vacío, "el centro de nada", para eclipsar y reemplazar como centro a Isluga, la antigua hierópolis y fuente de la identidad cultural de "los isluga".

3. PEM: Programa de Empleo Mínimo; POJH: Programa Ocupacional para Jefes de Hogar.

Escuelas Fronterizas, el DIGEDER[4], PEM, POJH, la asignación familiar, las becas de estudios y las pensiones de vejez.

Por medio de la nueva municipalidad, sus organismos y sus mecanismos, se impuso con eficacia al aymara una disciplina casi militar y un estilo burocrático formal que alcanza hasta al último comunero por la exigencia de nuevos trámites, solicitudes, permisos municipales, patentes y autorizaciones. A la juventud se impuso esta disciplina por medio de su escuela con internado, donde todo joven aymara pasa 4 años. La eficacia, de este sistema reeducativo, fascistoide, se explica por el hecho que el acatamiento de esta orden resulta ser la condición para conseguir los beneficios asistencialistas y para alcanzar una movilidad ascendiente.

En la zona aymara, la autoridad municipal encuentra en su camino a dos otras autoridades, competidoras entre sí: el obispo y el pastor protestante. Mediante su organización de asistencia social, DAS, y su equipo pastoral rural, EPA, el obispo ejerce todavía bastante influencia en las comunidades andinas. El alcalde - siguiendo el modelo del mismo Pinochet, que todos los días 11 de Septiembre (aniversario del golpe militar de 1973) celebra "su" Te Deum en la catedral de los Pentecostales de Santiago - suele optar, mediante sus recursos materiales y su apoyo moral al pastor protestante, por una alianza que neutralice la influencia del obispo en la zona aymara. La influencia del pastor, premiado por su lealtad hacia el gobierno con la amistad y la confianza del alcalde, va creciendo.

El efecto de esta "reeducación cívica" es que el comunero aparentemente ha adoptado la actitud y la conducta - o ¿sólo la apariencia? - de un ser sumiso, simulador y suplicante, para asegurarse de los beneficios materiales del asistencialismo del gobierno, acomodándose sin problema en el papel del cliente aprovechador ante la autoridad que para él sigue siendo un forastero y un extraño. Esta actitud ha tomado el comunero también ante las ONGs y sus proyectos de desarrollo, que bajo el régimen militar aparecieron como un fenómeno nuevo en la cordillera.

5.1.2 La escuela fronteriza

La escuela fiscal como recurso estratégico preferido en la política de chilenización, fue dotada con presupuestos mayores del orden de 400%, aunque a nivel nacional el presupuesto de Educación fue jibarizado a una fracción inverosímil de lo que era bajo los presidentes Frei (1964-1970) y Allende (1970-1973). La razón de esta contradicción la da Carlos Rojas Labra, funcionario de] gobierno militar, al definir el objetivo especial de la escuela fronteriza: "Ia integración de todos los compatriotas (i.e. los aymaras) de acuerdo a los fines y objetivos definidos por el Supremo Gobierno" (1980, 72). El artículo de Rojas publicado por el órgano oficial del Ministerio de Educación y titulado "La educación en el Altiplano Chileno", es

4. DIGEDER: Dirección General de Deportes y Recreación, es un organismo del Gobierno Militar encabezado por un general del ejército.

significativo también porque ignora sistemáticamente la presencia del pueblo y la cultura aymara en la zona. Para el gobierno, los aymaras simplemente no existen, así es también la conclusión de L. van der Zee (1989,15) que analiza la educación que da la escuela fiscal: "Los aymaras no aparecen por nada en los programas escolares de 'historia y geografia de Chile', ni entre las 270 efemérides oficiales[5] (Min. de Educ, Efemérides; 1986, 11)". Hablar de un Chile multi-étnico, multi-cultural o multi-nacional es un disparate y un ataque a la seguridad nacional. Según la doctrina militar, "Las culturas e ideologías ajenas a la chilenidad son incompatibles y peligrosas ya que prohiben la reconstrucción y el desarrollo armonioso de la nueva sociedad chilena" (J. Podestá, 1985, 18).

Aparte de la revisión drástica de los programas, según la ideología del militarismo nacionalista y la doctrina de la Seguridad Nacional, hubo también una profunda reorganización de la escuela fiscal y su administración, que para los aymaras se hizo sentir sobre todo en la aparición de la Escuela Fronteriza" y la "Municipalización de la Escuela".

La fundación de una serie de escuelas fronterizas con internados -escuelas modelo con presupuestos de hijo y elementos didácticos de la última moda como video y multicancha - posibilitaron un modo de vida chileno-urbano, muy tentador y enajenante para los jóvenes aymaras, que obligatoriamente pasaron allá cuatro años internados (el "segundo ciclo" de la enseñanza básica: de 5º a 89 año). En un comienzo, el internado fue presentado y recibido como un gran beneficio del Gobierno Militar para los andinos pobres", que vieron aliviada su economía doméstica. Pero pronto estos internados - junto con los programas escolares "nacionales", inadecuados para el medio social, natural y cultura] andino resultaron ser el estímulo más poderoso, no sólo a la chilenización sino también a la emigración de la juventud hacia la ciudad. Un sistema de "becas del Presidente de la República" para los mejores alumnos egresados de estos internados aceleró el proceso, aunque muchos becarios fracasaron en la enseñanza media por los imensos problemas económicos, sicológicos y sociales que sufrían por la transculturización forzada (Cf. González Reyes, 1987).

La ley de la municipalización de la Escuela Básica (de 1º a 89 año) significaba en la Cordillera la imposición del más estricto y absoluto control del alcalde militar sobre la educación. El alcalde nombró sus profesores, administró el presupuesto y controló el cumplimiento de programas y reglamentos, además de las múltiples actividades extraescolares y, en los internados, las reglas domésticas. En estas condiciones de estricto control, las matrículas aumentaron, la deserción escolar bajó y la permanencia de la juventud en la escuela aumentó en dos años, (un 33%). Las estadísticas de la región indican (con un total constante de alumnos matriculados) un aumento de 255 a 337 egresados del primer ciclo 4º año) y un aumento de 78 a 91 egresados del segundo ciclo (89 año). Estos aumentos equivalen a un 32% y un 17%, respectivamente [6].

---

5. Estas efemérides dan la pauta para las actividades didácticas y las celebraciones obligatorias.

6. Hay que tomar en cuenta el peso de la emigración y el deseo de los padres de encargar sus niños en 2º ciclo a parientes en la ciudad para matricularse allí.

Pronto apareció el efecto más preocupante para el Gobierno Militar: la emigración de un 90% de los egresados, desadaptados al medio andino, que se buscaba un futuro en las ciudades. Además, los resultados del aprendizaje eran muy bajos, los problemas sico-sociales entre los alumnos grandes y el desánimo entre sus profesores preocupante. Esta patología del nuevo sistema educacional causó una corriente de estudios cautelosamente críticos, entre los que se destacan aquellos del Dr. Juan Podestá[7], Hans Gundermann[8] y Sergio González[9]. Contamos también seis tesis y memorias de título, como señal de la preocupación de los científicos sociales[10]. Estudios contemporáneos de la patología educacional en la provincia de Arica aparecieron de Platero (1987), Maman¡ (1982), Klockner (1983), y Romano (1986). El problema era tal que el Gobierno encargó al pedagogo Germán González a formular recomendaciones técnicodidácticas para que los programas nacionales lograran sus objetivos en la zona andina (Cf. G. González, 1985). Pero los objetivos mismos jamás pudieron ser cuestionados.

Vale mencionar también la presencia, aunque escasa, de la "escuela particular" en la zona., la que se sustrae en algo al control directo del Alcalde, ya que no nombra ni paga a los profesores y existe un cierto margen permitido para variar el programa oficial del gobierno.

En el sector rural de la provincia de Iquique aparecen dos escuelas particulares protestantes y una que es propiedad de la comunidad de Lirima. Las escuelas de los protestantes colaboraron voluntariamente con los fines nacionalistas - chilenizantes, modernizantes, transculturizantes - y fueron favorecidos por el Gobierno Militar.

La escuela de Lirima, fundada en 1976, es un caso que merece la atención. En ella, los comuneros expresaron su resistencia a la educación nacionalista militar. El programa de su profesor-director, Juan Alvarez Ticuna, lugareño, lleva objetivos como: reforzar en los alumnos y en sus padres la conciencia de su identidad cultural aymara la cosmovisión andina, las tradiciones y costumbres, la tecnología andina, la ética y religiosidad tradicionales. Mucha atención se da a la relación tradicional del aymara a su medio natural. La escuela pretende evitar la emigración de sus jovenes y prepararlos a la actividad social y económica en la Cordillera y en su comunidad. Más allá, el programa de Lirima persigue un modelo de desarrollo de la comunidad que en todo ha de ser emancipatorio y basado en los recursos económicos, sociales, culturales y humanos de la región[11]. A pesar de la obstrucción burocrática y los problemas financieros, el Sr. Alvarez supo iniciar (en 1988) una forma de educación técnico-rural para egresados de 8º año, apoyado por programas

---

7. Cf. Podestá, 1981-a-b-c; 1985; 1987; 1989. 8. Cf. Gundermann, 1976; 1985 a-b-c.

9. Cf. S. González, 1988-a-b.

10. Señalamos las tesis de G. Alvarez (1979), Podestá (1981-c, 1985), Maman¡ (1982), Klockner (1983), Avendaño & Rodriguez (1987) y Van der Zee (1989).

11. L. van der Zee (1989), realizó en su investigación el análisis de contenidos del programa educacional de la escuela de Lirima. Sus conclusiones hemos resumido aquí.

radiales y por actividades de organización y producción agropecuaria. Como reacción y respuesta alternativa de educación andina, esta iniciativa fue más relevante por la idea y por el hecho mismo que por la escala en que se logró realizar la idea[12].

5.1.3. Transportes y comunicaciones

En 1973, el transporte de mercadería con burros y los viajes a pie - o en bicicleta - eran frecuentes. La comunidad de Lirima disponía aún de unos 45 burros. El mejoramiento de la red de caminos permitió un crecimiento del orden de 1600% al tráfico automotriz, sin contar el movimiento internacional Iquique-Oruro, ni los movimientos militares y de la administración pública. El producto agropecuario de la zona tuvo acceso al mercado urbano, y - en el caso de] ajo y de] material genético de los auquénidos - al mercado externo. Los propios comuneros, desde siempre dedicados al tráfico, el trueque y el comercio, supieron aprovechar la oportunidad y establecer su monopolio del transporte automotriz al mercado. Con altos costos, los agricultores de la precordillera, y luego también los ganaderos de la cordillera, adquirieron, estimulados por las franquicias aduaneras de la ZOFRI, su camioneta o su "tres-cuarto". La adquisición de un vehículo propio pareciera el camino más indicado al anhelado "progreso", porque daba pleno acceso a la economía monetaria de mercado - "corre plata" - y permitió transportar y comercializar sin intermediarios el producto propio y aún de parientes y demás comuneros, mientras otros parientes vendían al por menor en el "termina] agropecuario" y en los barrios populares de Iquique y Arica el producto. Más allá de esta racionalidad económica estuvo como estímulo el irresistible encanto del prestigio social que, en la comunidad y en el barrio popular urbano, goza todo propietario de vehículo. Las cifras indican la relevancia de este desarrollo. En 1973 circulaban en las comunidades andinas de la provincia de Iquique no más que 16 vehículos propios, un total que en 1990 se elevó a más de 145 camionetas y camiones.

Sin embargo, este mismo desarrollo - aunque trajo apreciables ganancias a no pocos (ex-)comuneros fue desfavorable, en resumidas cuentas, para la economía comunal porque descapitalizó más aún la ya retardada economía agropecuaria andina, desvió la escasa mano de obra comunal hacia afuera y hacia actividades no-agropecuarias: transportes y comercio. En la zona rural andina faltan totalmente los servicios automotrices. No hay venta de gasolina ni repuestos, garajes ni herramientas de mantención. Es por eso que gran parte de los nuevos propietarios se trasladaron con su vehículo a la ciudad o por lo menos a Pozo Almonte, ubicado en la Vía Panamericana. Por el encanto del vehículo, a precios que sobrepasaban en mucho la liquidez y los recursos disponibles, muchos propietarios se dejaron seducir también a la liquidación de sus tropas y el abandono de sus tierras cayendo en una nueva dependencia por la permanente deuda y, algunos, en el fracaso y la bancarrota.

---

12. Cf. J. Alvarez (1987; 1989-a-b).

La ampliación de la red de comunicaciones por radiotelefonía fue espectacular. Esta red fue iniciada bajo el Presidente Frei en 1969 con 7 equipos que comunicaban los principales pueblos: Cariquima, Coscaya, Huatacondo, Laonsana, Mocha, Sibaya y Pica. Entre 1979 y 1989 la red inicial fue ampliada con 25 nuevos equipos comunicando los pueblos mencionados en el Cuadro 36. Estos pueblos no podían comunicarse entre ellos, sino por intermedio de la Gobernación de Iquique; los operadores locales solían ser los profesores o dirigentes de los comités vecinales, de modo que el control de la autoridad militar sobre las comunicaciones radiotelefónicas era total y cerrado. Aparte de este sistema de "servicio social", ha funcionado siempre el sistema de comunicaciones entre los retenes de Carabineros.

En resumidas cuentas, la revolución en transportes y comunicaciones acabó con la economía aymara tradicional centrada en la comunidad y la incorporó definitivamente al mercado urbano haciéndola dependiente y transformándola en una economía monetarizada y dependiente, individualizada y centrada hacia afuera. Hoy día, los burros de Pampa Lirima son semi-salvajes y sirven para el carneo y la venta en forma de charqui.

Cuadro 36. Instalación de equipo radiotelefónico durante el gobierno de Pinochet

1980 Cancosa	1985 Colchane	1979 Huaviña	1981 Moquella	1985 Quebe
1985 Carmiña	1979 Cuisama	1979 Jaiña	1979 Nama	1985 Quistagama
1979 Chapiquilta	1981 Enquelga	1980 Lirima	1979 Pachica	1988 Sotoca
1979 Chiapa	1980 Francia	1980 Mauque	1979 Parca	1979 Tarapacá
1981 Chuzmisa	1980 Huarísiña	1984 Miñe-Miñe	1984 Poroma	1981 Villablanca

Vale mencionar también que en los mismos años (1979-1989) el gobierno militar instaló equipos electrógenos en 15 pueblos para luz eléctrica pública y de casa, un lujo hasta entonces excepcional en la zona[13]. Agua potable, otro servicio básico instalado en unas 16 comunidades, dejaron los militares a la "iniciativa privada": los comuneros mismos, ayudados por el DAS del Obispado de Iquique o alguna ONG.

5.2 La economía

"Tarapacá tiene una vocación eminentemente minera", así resumió el General Pinochet la nueva política de desarrollo para la región andina del Norte. Toda el agua disponible en la cordillera, es necesaria para la minería, la industria y el

13. Los Pueblos favorecidos con energía eléctrica en la 21 fase del Gobierno Militar (1979-1989) fueron: Apamilca (1980), Camiña (1980), Cariquima (1980), Chuzmisa (1986), Colchane (1979), Coscaya (1979), Huarasiña (1985), Jaiña (1980), Lirima (1984), Mamiña (1979), Nama (1980), Pachica (1985), Parca (1979), Sibaya (1979), Tarapacá (1983) y Sotoca (1985).Ya gozaban de luz eléctrica: Cancosa (1968), Huaviña (1954), Huatacondo (1962), Laonsana (1969) y Miñe-Miñe (1968), todos éstos instalados con anterioridad a 1969.

consumo de las ciudades. Los aymaras serán en su mayoría obreros mineros. Ganadería y agricultura andina no figuran en esta planificación. Una horticultura moderna en las afueras de las ciudades, aún en pleno desierto, las reemplazará. Así el plan del Gobierno Militar. Para viabilizarlo, Pinochet creó una legislación apropiada: un nuevo código minero y un nuevo código de aguas (1978-1981), que juntos amenazan de muerte a la economía y la comunidad aymara (Lemereis, 1987,14).

Al mismo tiempo, el Gobierno Militar levantó la protección del ganado auquénido, acordada hace casi un siglo con los gobiernos de los otros países andinos. En los tres primeros años se exportaron unos 8000 animales jóvenes (casi un 9 % del stock chileno), todos de la mejor calidad y en una relación de 9 hembras a 1 macho. La exportación a gran escala del mejor material genético rebajó sensiblemente la calidad y la fuerza del ganado de los aymaras y erosionó su economía (Chipana, 1989,104).

Esta planificación de la economía de Tarapacá se apoya en privilegios fiscales para inversionistas y un régimen de franquicias aduaneras para toda la zona. La creación de la "Zona Franca de Iquique" (ZOFRI) originó una euforia general y una actividad comercial nerviosa en artículos de consumo y maquinaria. Al mismo tiempo, el Gobierno facilitó la exportación de nuevos rubros, "no tradicionales".

Estas disposiciones parecían estimular un momento la economía aymara: crecieron las ciudades; aumentó la demanda y los precios de hortalizas y carnes; la camioneta, tan deseada, llegó al alcance de agricultores y ganaderos andinos. Muchos aymaras trabajaron en el transporte o el comercio de los artículos ZOFRI para Bolivia. Otros comenzaron a producir ajo a escala mayor, esta vez para la exportación.

Retomamos aquí dos casos, Sibaya y Lirima, que en lo económico respondieron, cada uno a su manera, a la situación creada en 1973: Sibaya como caso representativo para la precordillera y Lirima, ubicado en la cordillera, como caso relevante de abrecaminos en esta fase de la historia aymara.

5.2.1. Los agricultores de Sibaya: aprovechando la coyuntura del"repunte"

En 1973 - después de algo más de un siglo de constante pérdida demográfica (siendo la fuerza de trabajo el primer recurso de una economía andina!) - Sibaya[14] contaba con apenas 120 habitantes. Gran parte de los propietarios de chacras vivían en Iquique, Arica u otras localidades urbanas, estimando que no había futuro para la agricultura y que la educación de sus hijos, proyectada al medio urbano, los reclamaba allí. La sequía, las plagas, la dureza del clima, las incomodidades del campo, eran tantos pretextos. Los tiempos de la producción para el autoconsumo

14. Hablando de Sibaya, incluimos siempre su anexo Limacziña.

y el trueque estaban muy lejos y la producción para el mercado - lucrativa en la época del salitre - era una miseria. Las razones decisivas para abandonar el pueblo eran las desventajas comparativas y los términos desiguales de intercambio que desanimaban al agricultor a producir para el mercado. Los pobladores soñaban con una educación universitaria para sus hijos, o al menos una profesión de cuello blanco, transportista o comerciante, para posteriormente poder gozar de un retiro en una casa de ciudad y de una vejez tranquila, asegurada por la posición de sus hijos. Dos antiguos canales de Sibaya estaban arruinados y en desuso desde más de veinte años. De la superficie regada más del 30 % de las chacras estaba sin sembrar. Otras producían forrajes, aunque las tierras de la quebrada son de buena calidad para la horticultura y que nunca falta el agua para regar. Existen desde los años ’50 en Sibaya también dos "haciendas" ganaderas que en 1989 tenían un total de 118 vacunos. Pero fuera de la chala - la paja seca del maíz -, el vacuno exije grandes cantidades de forrajes finos, lo que hace dudar de la racionalidad de estas haciendas[15]. A principios de los años ’70 culminaba el decaimiento de Sibaya y el éxodo de sus agricultores, mientras el vacío dejado por ellos se llenaba en parte por unos pastores que trabajaban las chacras como peones o arrendatarios. Estos pastores, originarios de la zona de Cariquima, se presentaban de año en año y su número variaba con las cantidades de lluvias caídas en la cordillera.

El regreso de los emigrados que en 1973 comenzaba lentamente, fue efecto de varios factores: la represión política en el país y la marginación económica de las masas populares de izquierda, hicieron refugiarse a algunos "hijos de Sibaya" en sus tierras de origen. El repoblamiento de la antigua Doctrina fue reforzado, posteriormente, cuando varios pastores andinos urgidos por los años de escasas lluvias en la Cordillera bajaron a la quebrada y lograron comprarse o arrendarse unas chacras. El fenómeno "Z0FRI", sus artículos de lujo al alcance de todos, causó euforia y expectativa en Sibaya y en toda la cordillera. Varios sibaínos emigrados, se compraron una camioneta japonesa y visitaban el pueblo en días de fiesta, para hacer demostración de su "progreso" y para traer y llevar mercaderías. La gran mayoría de los emigrados no se convenció con el vaticinio del nuevo mercado para el producto hortícola. Aunque todavía eran propietarios de chacras, no regresaron a Sibaya para cultivarlas[16]. Más bien prefirieron arrendarlas a precio crecido, y dedicarse al comercio del producto chacarero aprovechando las breves bonanzas

---

15. La alfalfa sembrada en terrazas regadas, ocupa poca mano de obra, pero las hortalizas podrían arrojar mayor ingreso. Es considerado prestigioso también entre los pequeños propietarios, el tener dos o tres toritos para el engorde, que les sirve de ahorro. En estas condiciones, tratándose de una actividad complementaria y teniendo a disposición suficientes forrajes naturales y desechos corno la chala, la crianza de uno o dos vacunos puede ser aconsejable.

16. Sin embargo, cinco familias sibaínas volvieron de la ciudad para sembrar sus chacras como antaño. Eran las familias urgidas por la persistente cesantía entre los obreros urbanos; una "reanimación de la agricultura" que nació también de la extrema pobreza y no el saneamiento de la economía campesina ni de un deseo positivo de volver a su pueblo, su economía y sus raíces culturales. Todo lo contrario, se sentían fracasados en la sociedad urbana y rechazados por ella.

de los precios que fluctuaban a saltos. En realidad, el mercado de hortalizas frescas en Iquique se amplió considerablemente por la afluencia de grandes contingentes de empleados públicos, militares y paramilitares con sus familias, trasladados del sur de Chile.

En parte, la producción de forrajes fue transformada en una producción hortícola. Sin embargo, no se realizaron inversiones en la agricultura. Nada de recuperación de canales arruinados, ni de expansión del área cultivada. Los propietarios no se arriesgaban, desconfiados por la precaria bonanza ZOFRI y las fluctuaciones de los precios del producto hortícola.

Un elemento nuevo en la horticultura fue la introducción del ajo en crecientes escalas, para el mercado de Iquique y para la exportación. Pero al mismo tiempo aparecieron las pesticidas y... las plagas consecuentes. Mientras tanto, los arrendatarios de la región de Cariquima seleccionaron semillas de ajo y supieron aclimatarlas en su propio medio. Gracias a las buenas lluvias que cayeron en la Cordillera en 1983-1984, estos arrendatarios pudieron iniciar un regreso exitoso a sus pueblos y estancias. Se empeñaron con mucho entusiasmo en construir nuevas terrazas regadas en Isluga, Villablanca, Chulluncane y Ancuaque, esperando producir el ajo en sus propias tierras para un mercado abierto al altiplano de Bolivia.

En los años ’80 distinguimos, fuera de los sibaínos residentes de siempre, los siguientes grupos socioeconómicos: los sibaínos que retornaron y los pastores inmigrantes de la alta cordillera, llamados afuerinos. Entre estos últimos se distinguen: nuevos propietarios[17], arrendatarios y peones. Los sibaínos se dividen también en ricos y pobres. En este panorama, los sibaínos no-residentes, agrupados en una sociedad "Hijos de Sibaya" con sede en Iquique, siempre son un grupo significativo por su número y prestigio. Se hacen presentes en las fiestas del pueblo y participan en las decisiones colectivas. La principal oposición social en Sibaya es la que existe entre lugareños y afuerinos.

En 1984, once años después del golpe militar, se había equilibrado la nueva situación, cristalizada en un aumento poblacional en Sibaya hasta un total de 75 familias con unas 440 personas, pero este aumento se debía más a la afluencia de afuerinos, que a los sibaínos que retornaron. La fuerza numérica de estos grupos era, considerando sólo a los jefes de familia: 18 lugareños residentes; 14 afuerinos propietarios; 35 afuerinos arrendatarios y 8 peones. Los lugareños residentes, se agrupaban alrededor de las 4 familias tradicionales más ricas entre ellos, con las que todos están emparentados. Esta situación perdura hasta hoy. Los sibaínos forman un grupo minoritario, cerrado y conservador de sus privilegios de primogenitura. En el otro extremo se encuentran los afuerinos, arrendatarios y peones. Sus hijos frecuentan la escuela de Sibaya, donde forman el 92 % del alumnado. Los hijos de los sibaínos residentes viven en la ciudad, en casa de parientes, y visitan allá la escuela, porque sus padres quieren "algo mejor" para

17. Pocos afuerinos que lograron comprar tierra en Sibaya, y siempre son tratados con reserva por los sibaínos.

ellos. Los tres grupos de afuerinos son muy empeñosos, pero de los arrendatarios y peones nadie restaura pircas o terrazas, ni rehabilita canales o compuertas, porque no tenían garantías por más de un año que es la duración del contrato y porque sin duda los dueños les subirían el arriendo. Restauraciones y otras inversiones ocurrieron solamente en las chacras de los afuerinos propietarios.

A este cuadro demográfico registrado en un censo de 1984[18] - véase los cuadros 37 y 38 - se agrega una distribución de tierras doblemente concentrada: no sólo en manos de sibaínos, sino también en las "haciendas". Aún sin incluir en el cálculo a "Ios sin tierra", la concentración de tierras en Sibaya acusa un coeficiente de Gini de 0,588 (Van Kessel, 1987,17). Hasta hoy día, la propiedad y el acceso a la tierra regada sigue el modelo colonial: la hacienda, gran cantidad de minifundios con predios dispersos que miden de 30 a 65 m2, y unas chacras de los santos patrones de la iglesia[19]. Entre los lugareños residentes se encuentran 4 propietarios que, juntos, ocupan 31.5 Ha que es el 28% de toda la tierra regada. Los demás lugareños residentes - 14 propietarios que poseen un promedio de sólo 0.62 Ha - son verdaderos minifundistas. El 52 % de la tierra pertenece a propietarios emigrados que arriendan sus tierras a afuerinos o las ceden a parientes residentes. Propiedades inferiores a 1 Ha, no son muy interesantes para la producción para el mercado. Los 14 afuerinos con propiedad - todos del sector pastoril de la alta cordillera - se desenvuelven con buen rendimiento en chacras de Ha como promedio. Para ellos es muy difícil conseguir chacras en propiedad, si no es por matrimonio.

Cuadro 37: Grupos socio-económicos y propiedad de tierra en Sibaya* (1984)

Grupo Socio-económico	Jefes de Familia	Chacras (Ha)	Promedio Ha por familia
Sibaínos residentes, ricos	4	31.4950	7.8740
Sibaínos residentes, pobres	14	8.6910	0.6208
Sibaínos emigrados	108	58.9006	0.5454
Afuerinos, propietarios	14	14.1260	1.0090
Afuerinos, arrendatarios	35	-	-
Afuerinos, peones	8	-	-
Totales	138	113.2135	0.8087

*No se contabilizan las 34.6 Ha de chacras abandonadas o sin dueño

18. Más detalles del censo se encuentran en: J. van Kessel: El llamado "repunte económico" en la Precordillera de Tarapacá: el caso de Sibaya; Iquique, CIREN, CIS NI 25, 1987.

19. Estas chacras éstan en parte abandonadas y en parte enajenadas por los "hacendados".

Cuadro 38: Concentración de tierra regada en Sibaya* (1984)		
Cuántos jefes poseende familia	poseen c/u juntos:	poseen en promedio
43 jefes de familia (=23%) poseen	0,0000 Ha (=0%)	poseen c/u 0.0000 Ha
49 jefes de familía (=27%) poseen	6,4532 Ha (=5%)	poseen c/u 0.1317 Ha
38 jefes de família (=21%) poseen	16.8689 Ha (=15%)	poseen c/u 0.4439 Ha
45 jefes de familía (=25%) poseen	48.4553 Ha (=43%)	poseen c/u 1,0768 Ha
8 jefes de familia (= 4%) poseen	41.4361 Ha (= 37%)	poseen c/u 5.1796 Ha
183 jefes de familía (=100%)	113.2135 (=100%)	poseen clu 0.6187 Ha

*No se contabilizan las 34.6 Ha de chacras abandonadas o sin dueño

La producción del ajo, como "rubro de exportación no tradicional", ha justificado el calificativo de "repunte económico". Esta producción alcanzó en toda la quebrada volúmenes de 300 hasta 500 toneladas anuales. Los propietarios ricos conocieron unos años de grandes ganancias y otros de serias pérdidas. Los propietarios pobres se guiaban por los ricos y se apoyaban necesariamente en sus servicios (para la compra de insumos, el transporte, la información). Para los pobres, los riesgos eran menores por los volúmenes reducidos, pero los costos de la producción eran superiores. En los años 1981-1984, las cosechas sufrieron fuertes bajas por una nueva plaga. El nuevo dinamismo en la producción de ésta y otras hortalizas tuvo por efecto cierta revalorización de la tierra en términos monetarios. Por otra parte, con la escolarización de los sibaínos se debilitó la relación afectiva a la tierra, que era tan fuerte en la ética tradicional andina. Consecuencias de la revalorización de la tierra fue una mayor preocupación de asegurarse el derecho de su propiedad, por medio de trámites y pleitos, bajo el peligro de perder las aguas de riego a consecuencia de la expansión minera en la zona. Para tal efecto se formó la "comunidad de agua de Sibaya", legalmente constituida.

El sistema de producción del ajo se basó en un uso más intensivo de fumigantes que no eran siempre muy adecuados, ni aplicados con buen criterio y buena dosificación. La presión de vendedores y comerciantes tuvo consecuencias que pronto se hicieron sentir: el daño al medio ambiente, tan vulnerable en zonas áridas, y el deterioro de las tierras. Con la camioneta liviana y el mini-cultivador, el elemento mecánico se incorporó en el sistema productivo del ajo. Pero por los altos costos, el individualismo de los propietarios y la falta de un servicio adecuado de mantención, no dio rendimiento en los minifundios. El elemento mecánico

redujo más bien la superficie cultivada por la construcción de nuevos caminos que ocuparon espacios fértiles; por terrazas despreciadas porque no podía llegar la máquina; y porque los bordes de las terrazas no eran cultivables mecánicamente. Los elementos de mecanización aumentaron más el prestigio de sus dueños que la producción.

Cuando se habla de "repunte económico" es con referencia al aumento de la producción para el mercado. ¿En cuánto creció este volumen? En 1984 se cultivó en Sibaya 113,2 Ha, quedando sin sembrar aproximadamente 34 Ha de terrazas decaidas. De la superficie sembrada fueron destinadas aproximadamente 51 Ha al cultivo del ajo; 25 a forrajes; 22 a otras hortalizas para el mercado y 15 a forrajes y hortalizas de auto-consumo. En 1972-73 se estimó la producción para el mercado en un 45 % de la cosecha. En el año agricola 1983-84 ésta alcanzó un 72 %. Basado en estas cifras estimativas, se calcula el aumento de la producción para el mercado en un 90%.

A estos dos hechos: aumento de la producción para el mercado y exportación de parte del ajo producido, se reduce todo el "repunte económico". El optimismo merece reservas, porque los propietarios de Sibaya no quisieron volver a las actividades agrícolas. No se sentían agricultores sino comerciantes de productos agrarios, e intermediarios entre el campo y la ciudad. Merece reserva también porque no se registraron inversiones duraderas en la agricultura, como restauración de andenes, sistemas de riego y casas. Entre los propietarios sibaínos persistió la tendencia a trasladar ganancias y capitales del campo a la ciudad. Invierten con preferencia en su camión, su casa y negocio en la ciudad, una profesión de "cuello blanco" para sus hijos. El "repunte" está basado en el trabajo proletarizado de pastores que es pasajero e inestable, bajo las condiciones que los propietarios les ofrecen. La producción del ajo para la exportación siempre es muy precaria, insegura, con precios muy fluctuantes. Muchos sibaínos, tal vez la mayoría de los propietarios, demuestran una actitud ética adversa a un desarrollo económico duradero de su pueblo: la mentalidad de hacendadocomerciante y su proyección hacia un futuro urbano. Esta mentalidad podrían haber heredado de la elite criolla que en la Colonia controlaba la Doctrina de Sibaya y toda la provincia de Tarapacá: en tiempos difíciles abandonaban el campo, para dirigirse a Arequipa. Resumiendo la crítica:

1. En lo económico observamos, más que desarrollo, una creciente dependencia de mercados que es múltiple y asimétrica y un proceso acelerado de incorporación al sistema nacional urbano. -La orientación del sibaíno es ahora más que antes hacia afuera. Se guía, ahora más que antes, por las normas económicas, éticas y religiosas del mundo urbano. A pesar del aumento demográfico, estas tendencias centrífugas sugieren una emigración postergada y definitiva y hacen temer una liquidación a plazo de la economía de Sibaya. La producción del ajo a escalas crecientes significó una mayor dependencia de comerciantes y exportadores y una creciente concentración de riesgos.

2. Relacionado con la orientación centrífuga, el sibaíno demuestra en el nivel ético-económico cada vez más interés para el comercio y menos cariño para la actividad agraria. Se debilita y se materializa su relación hacia la tierra, se debilitan sus responsabilidades comunales, se acentúa

su individualismo y su oportunismo económico. No se organizaron en acción colectiva de la producción y venta de su producto.

3. Los afuerinos en cambio pusieron más interés en la agricultura y supieron extender la producción del ajo y otras hortalizas a sus comunidades de origen: Cariquima e Isluga. El hermetismo de los sibaínos que no los recibieron en su comunidad, es responsable de abortar la oportunidad de un desarrollo económico más seguro y duradero para el pueblo.

Respecto al balance de los resultados, a pesar del repoblamiento ocurrido bajo el régimen militar, y a pesar del dinamismo que desplegaron los pocos propietarios afuerinos, Sibaya no dio comienzo a un nuevo desarrollo, duradero.

Al margen de la economía agrícola de la precordillera, representada en Sibaya, vale mencionar los efectos de la planificación económica en el sector moderno de la horticultura, que durante el régimen militar aumentó sustancialmente[20] su producción. Se trata de nuevas colonias hortícolas suburbanas en: Pintados (de Adventistas), Pampa Germania, Alto Hospicio y Alto Molle (ambos a 12 Km de Iquique) y de los pueblos Pica, Canchones y La Tirana, todos con renovada actividad hortícola para el mercado urbano. En parte mínima los agricultores emigrantes de Sibaya y la precordillera se reubicaron en este sector. La mayor parte de la mano de obra viene de las comunidades altoandinas. Se produce a escalas mayores y con riego moderno, por cañería y/o por goteo. Los propietarios de las parcelas en su gran mayoría no son aymaras. Ellos incorporan proporciones mayores en capital e insumos materiales que en la mano de obra - barata y mal pagada - de los aymaras que se ofrecen. Cuando se da la oportunidad, éstos prefieren siempre arrendar (partes de) parcelas y trabajarlas por su cuenta, pero se les pide pagos muy altos a arrendatarios y medieros de modo que la mayoría de los aymaras trabajan como operario o como regador, a un precio de US$ 0,81 por jornada de 10 horas[21].

Vale un bosquejo de las colonias Alto Hospicio y Alto Molle juntas, con un total de 119 Ha en producción y con una población activa de horticultores de unas 460 personas, sumando a propietarios, arrendatarios, medieros y operarios. De ellos hay 138 aymaras (89 de las comunidades altoandinas y 42 de la precordillera). Existen grandes abusos de parte de los propietarios frente a sus operarios, arrendatarios y medieros; éstos por su parte buscan cómo desquitarse, porque "hay desconfianza; corre la ley de la selva". Los costos básicos de explotación alcanzan a US$ 1833 por l Ha/mes y consisten en: 2400m^3 de agua (valor: US $ 720) y 1380 horas de trabajo (costo: US$ 1113). A esto se agregan los costos del arriendo de la parcela, de semillas, abonos, plaguicidas y los impuestos. Se produce durante 12 meses al años. Los andinos disponen generalmente de una camioneta para llevar sus productos al mercado, donde sus parientes atienden los puestos de venta. Pero

20. Sin disponer de datos exactos estimamos un aumento de un 350% de la producción hortícola en el sector suburbano.

21. El operario tiene además derecho de comer de los productos hortfcolas

aún así sus ganancias, a cambio de trabajo muy fuerte, son escasas, por los altos costos de arriendo y de agua.

Con ingenuidad indigenista o con aparentes intensiones humanitarias y sociales, el gobierno del presidente Aylwin que sucedió a Pinochet, prometió dar mayor envergadura al experimento hortícola suburbano. Para tal fin, el Ministerio de Bienes Nacionales preparó un proyecto de colonización que considera el traslado masivo de unas 500 familias aymaras desde la Cordillera a la Pampa del Tamarugal, para iniciar con ellos como mano de obra una producción frutícola de exportación a gran escala [22].

La planificación del régimen militar, respecto a la economía agropecuaria de Tarapacá se guió por objetivos como: modernización, redimensionalización, reubicación y racionalización del sector. El plan de producción suburbana es la contraparte del estrangulamiento del sector agropecuario andino, sacrificado a la minería. Los efectos más sensibles para los productores andinos son - además de la reubicación etnocidiaria de sus comunidades y el "ecocidio" producido por la economía minera andina relaciones de producción " modernas" con: proletarización, individualización, integración total en los mercados y dependencia múltiple; métodos de producción "racionales" basados en una tecnología química moderna y más cara; y, en lo social: deterioro de las relaciones humanas de trabajo y de vida, con ausencia total de seguridad social, para la que han de recurrir a sus familias y comunidades.

5.2.2 Los pastores de Lirima: abriéndose camino a la esperanza

La comunidad se compone de un solo grupo familiar de pastores, originarios de Cultane: los Ticuna, que en 1973 ocupaban cuatro estancias dispersas en la Pampa de Lirima. Repitiendo la hazaña histórica de León y Florencio Ticuna, que a principios del siglo lograron reconstruir el pueblo de Cultane (C. Contreras, 1975), los descendientes edificaron en los anos 1975-1986 su propio pueblo en la pampa, en el lugar "Ia Pasada", donde el camino a Cancosa cruza el Rio Coscaya. Los Ticuna heredaron de "Ios abuelos" su habilidad para la construcción, la artesanía textil y el comercio, además de combatividad en la defensa de sus derechos y alta valoración de la enseñanza[23].

En 1973, la economía pastoril, apoyada en comercio y textilería, había dejado relativa prosperidad en Lirima. Sus rebaños de llamas eran más numerosos, sanos y fértiles que de otras comunidades. En 1974 adquirieron una tropa de 30 alpacas de lana fina para su actividad textil. La tropa prosperó y en una década aumentó hasta 240. Al mismo tiempo organizaron la exportación de sus tejidos - y posteriormente la de toda la zona de Cariquima - a Europa, aprovechando los

22. Cf. La Epoca, 22 de Mayo, 1990, p 30.

23. Los "abuelos" de Cultane contrataban a temporadas a un profesor para enseñarse y educaron hace 80 años sus niños en castellano - los primeros en la zona.

estímulos del Gobierno Militar a la exportación de bienes no tradicionales". En comparación con los productores del ajo de exportación, los volúmenes del textil eran muy reducidos, pero dejaron buenos ingresos, porque los lirimeños no ocuparon los servicios de comerciantes intermediarios ni de firmas exportadoras.

Con exposiciones y publicidad por radio y prensa crearon prestigio para sus productos. Fueron los primeros en comprar un camión para la comunidad, pronto acompañado de unas 4 6 5 camionetas, de propiedad personal, y varias motocicletas, utilizadas para cubrir las distancias entre comunidades y para vigilar las tropas en sus extensos terrenos de pasto. Construyeron en convenios con la Gobernación y la Municipalidad una posta de salud, pusieron luz eléctrica, instalaron un equipo de radiotelefonía y una red de agua potable. Cuando al crecer el pueblo, la primera iglesia, construida en 1975, parecía pequeña, acordaron en 1983 reconstruirla al doble tamaño y con todo esmero de modo que fuera "un museo en vivo" representativo de todas sus habilidades artesanales para la instrucción de la juventud. En 1976 construyeron una escuela, apoyados por una ONG holandesa para educar a los niños "mejor que en la escuela fiscal", con un programa escolar que acentuaba asignaturas como: artesanías, música, historia andina, ecología, y tradiciones y costumbres (L. van der Zee, 1989,27). A partir de 1978, el programa fue desarrollado por el profesor, Juan Alvarez Ticuna, lirimeño, que en 1984 logró titularse y que en 1987 lanzó su programa a la publicidad[24]. Bajo su conducción se inició también la horticultura en Lirima con unos 60 terrazas regadas y 4 invernaderos templados, que desde 1983 procuraron hortalizas frescas al pueblo. No produjeron ajo para la exportación, pero planificaron la pisicultura en sus terrenos, que conocieron en el altiplano boliviano y en Villablanca.

Los buenos ingresos por la exportación de tejidos fueron invertidos en el pueblo mismo, pero causaron en cierto momento una especie de desvalorización local de la moneda, con lo que aumentó el precio de] trabajo y del producto: ya no trabajaban para menos. La exportación de alfombras y otros tejidos iniciada en 1975, declinó en 1981. Desde entonces, gracias al prestigio del producto logrado por exposiciones y publicaciones en Chile, se dedicaron al mercado nacional, en volumen menor pero a precios muy convenientes.

La producción y venta de carnes para el mercado urbano continuaron, antes como después de 1973, con volúmenes constantes, pero con precios algo subidos. No ocurrieron las fluctuaciones de precios que sufrieron los agricultores con su hortalizas para el mercado, particularmente el ajo de exportación.

Lirima experimentó también el efecto de la corriente general de emigración. Entre 1975 y 1989, la población residente bajó de 65 a 36 personas. Sin embargo, los emigrados en su mayoría no se fueron a la ciudad sino a la zona agrícola (Pica, La Tirana, Coscaya, Pozo Almonte) y mantuvieron su casa y su ganado en Lirima, donde pasan todos los años una temporada. Su emigración es parcial. Podría ser

---

24. Cf. Juan Alvarez Ticuna: Educación para el desarrollo andino, una propuesta curricular bicultural para las escuelas aymaras de Tarapacá; Iquique, CIREN CIS NI 24, 1987. 123

definida también como 'expansión de la economía de Lirima'. El criterio está en saber si los migrantes conciben su actividad económica a partir de la "hacienda de Lirima".

La economía doméstica del lirimeño evolucionó en estos años como se resume en los cuadros 39 y 40. Comparamos la economía domésticas[25] de 1975 con la de 1989 (antes y después del intermedio exportador, el que va desde 1975 hasta 1981. En estos 14 años, el ingreso p.c. (que incluye pensiones, etc.) creció en un 96,0% y la producción p.c. aumentó en un 88,5%. Observamos también que la parte de la producción p.c. destinada al mercado, creció con un 126%, mientras la parte destinada al autoconsumo (y al trueque) no creció más que en un 23%.

Cuadro 39: Producción anual de Lirima en 1975 y 1989* (en US$)26

	1975 (65 pers.)			1989 (36 pers.)		
	Total	p.c.	%	Total	p.c.	%
Producción para el mercado	10.363.62	159.44	63.7%	12.948.84	359.69	76.3%
Producción para trueque y autoconsumo	5.897.98	90.74	36.3%	4.027.32	111.87	23.7%
Total Producción	16.261.60	250.18	100.0%	16.976.16	471.56	100.0%
Ingreso por asignación familiar y pensiones**	-	-	-	639.72	17.77	-
Total ingreso	16.261.60	250.18	-	17.615.88	489.33	-

*Nota: en 1975, la comunidad de Lirima contaba con 65 personas, en 1989, con sólo 36 personas.

**Las asignaciones son en dinero (45% y en víveres)55%).

Es probable que la economía global de Lirima, que incluye la actividad económica local de los emigrados, en este período también se haya duplicado, pero el volumen exacto de su producción de estos últimos escapa a la observación.

La relación: "economía de mercado - economía de auto-consumo" se modificó a favor de la primera. En 1975 se destinaba un 36,3% de la producción al auto-consumo; en 1989 este porcentaje bajó a sólo 24,8%. El trueque como mecanismo de distribución está desapareciendo y parece cada vez más una supervivencia. Si se mantiene en uso, es como expresión simbólica de las relaciones sociales entre parientes lejanos y entre comunidades hermanas.

25. Por la salida sucesiva de 29 de los 65 pobladores, que aún siguen produciendo en Lirima, donde mantienen ganado y casa, se complica el concepto y la medición de la "economía de Lirima—, motivo por el que comparamos aquí sólo la economía doméstica de los residentes de 1975 y 1989

26. Cf. Cap.I, Cuadros 19 y 22.

Cuadro 40: Consumo p.c. anual de Lirima de 1975 y de 1989[26]

ORIGEN	Mercado		Precordillera		Cordillera		Total	
	1975	1989	1975	1989	1975	1989	1975	1989
RUBRO								
Víveres	123.03	149.59	22.04	2.06	10.14	89.24	155.21	240.89
Vestuario	12.72	58.78	-	-	6.26	5.05	18.98	63.80
Mobiliario	10.08	14.12	-	-	-	0.29	10.37	14.12
Lujo	4.46	38.21	-	-	-	-	4.46	38.21
Fiestas	15.03	25.98	7.71	6.28	13.95	5.38	36.39	37.64
Viajes/Transp.	3.62	89.25	-	-	30.35	-	33.97	89.25
Salud	24.01	-	-	-	-	-	-	24.01
Vivienda	10.78	-	-	-	-	-	-	10.78
Total	168.94	416.56	29.75	8.34	60.99	112.66	259.68	537.56
% (1975)	65.0 %		11.5 %		23.5 %		100 %	
% (1989)		77.5 %		1.6 %		21.0 %		100 %

En la defensa fundamental de su economía, los lirimeños tuvieron que enfrentarse con compañías mineras multinacionales que se apoyaban en la Política económica del gobierno militar y los nuevos Códigos de Aguas y de Minas[27].

En 1978, geólogos japoneses realizaron un estudio de aguas subterráneas en Pampa Lirima. En 1981 Conocco Chile Inc.- cobijándose en el nuevo Código de Aguas y en la presunción del legislador que las tierras y aguas no inscritas legalmente (léase: tierras y aguas de las comunidades aymaras), son propiedad fiscal - solicitó al Gobierno Militar el derecho de aprovisionamiento de aguas superficiales de los ríos Lirima, Piga y Huantija - en total 500 litros por segundo - para actividades mineras planificadas en Parca. Por suerte los lirimeños lo supieron a tiempo y alcanzaron a oponerse legalmente dentro del plazo, iniciándose así un pleito que duró varios años. Los lirimeños, apoyados por el Obispado de la Iglesia Católica de Iquique, organizaron a todas las comunidades de la quebrada de Coscaya en la causa común: la defensa de sus aguas, agrupándose en 1981 a tal fin en un organismo COTALI, con personería jurídica y con 816 beneficiados. Recurrieron al recurso de la publicidad y la manejaron con envergadura y eficacia en periódicos, radio y TV, dentro y fuera del país[28]. En 1985 lograron dejar atrás

27. El Código de Aguas regulariza la legislación sobre las aguas superficiales; el Código Minero trata de aguas subterráneas; una vez sustraídas las aguas subterráneas, se agotan rápidamente los pastos naturales y transforman los campos en un desierto.

28. Apoyados por una ONG, filmaron una documental sobre el agua de Lirima, titulada "...y es nuestra" (1983) que fue trasmitida por la TV de Holanda, Bélgica y Alemania. La documental fue censurada por la TV chilena, pero fue distribuida en video cassette Los dirigentes hicieron también su relato documentado en forma de un librito: L. de Jong y J. Olivares (compiladores): Het gevecht om water in Lirima (La lucha por agua en Lirima); La Haya, Solidaridad, 1989.

definitivamente a todas las solicitudes mineras en la quebrada y pudieron inscribir sus tierras y sus aguas en el Registro de Bienes Nacionales, marcando un total de 552,07 l/s (Olivares, 1989,39). Este primer pleito de aguas contra las compañías mineras, ganado por los aymaras, animó a las otras comunidades, ya que todas estaban amenazadas de la misma manera mortal[29].

De 1982 a 19861 una decena de compañías mineras solicitó en Tarapacá un total de 3498,5 l/s de aguas superficiales y subterráneas (Lemereis, 1987,39). En 1987-1988 las compañías solicitaron nuevamente las inmensas cantidades de 5267 l/s de aguas superficiales y 26.462 l/s de aguas subterráneas en toda la cordillera de Tarapacá. En 1989 todas las comunidades sin excepción estaban envueltas en pleitos contra las mineras para defender un total de 3.293,64 l/s (Olivares, 1989, 21). Los dirigentes de Lirima y Cariquima, que estaban organizados desde 1985 en el Centro Cultural Aymara (CCA) con su oficina técnico-jurídica y con sus programas radiales de cada semana, -además de apoyar y orientar las comunidades hermanas en su lucha- crearon en las comunidades la conciencia general del alcance de la "vocación minera de Tarapacá" (Pinochet) que causaría la muerte segura de toda la cordillera, acabando con la vida de la naturaleza y de las comunidades aymaras. Esta tesis presentaron también ante el Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988[30].

Observamos diferencias muy marcadas en la acción económica de Lirima y de las comunidades agrícolas, representadas por Sibaya. Mientras los agricultores de la precordillera, con la producción masiva del ajo, concentraron sus riesgos, los lirimeños los variaron con una economía diversificada de ganadería, artesanía, comercio y alguna horticultura. Por su principio de autogestión, los tejedores de Lirima rechazaron el " programa textil Isluga" de la Universidad del Norte (1973-1977). Por la exportación autogestionada evitaron la extrema dependencia en que terminaron los productores del ajo. Al estancar la exportación, se dirigieron al mercado nacional, siempre sin intermediarios. Donde otras comunidades ganaderas vendían la lana cruda, ellos le agregaron un múltiple del valor por el hilado y el tejido. En el umbral de la incorporación" en la economía moderna, se preocuparon de la publicidad y la "prestigiación" del producto (textil), de las relaciones públicas y las alianzas, lo que ayudó poderosamente en la lucha por el agua. Lograron construir una economía sana y duplicar en 15 años el ingreso p.c.

Opinamos que su relativo éxito económico se explica en gran parte por la ética del "empresario aymara" de: comunitarismo (familiarismo) en la acción económica, conciencia y defensa de su identidad aymara, valoración de la cultura y la tecnología andina, y de la educación concientizadora, combatividad en la defensa de sus derechos y dignidad, aún en una sociedad discriminante y bajo un

---

29. Para mayor información, véase: J. Lemereis (1987; 1988); Solidaridad (1989); J. Olivares (1989) y J. van Kessel (1985).

30. B. Maman¡ ch. y J. Vilca T: La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura Aymara; en: MUSIRO (Ed.) La visión india, Ponencias de un simposio del 469 Congr. Internac. de Americanistas, Amsterdam, 1988; Leiden, 1989. (pp.45-61)

régimen etnocidiario.

La producción comunitaria que ya no encontramos en la precordillera, subsiste en varias formas en las comunidades altoandinas de Tarapacá.

En el caso de Lirima encontramos además, y como distintivo, un serio intento de extender su acción económica y socio-política más allá de la propia comunidad y de alcanzar a toda la quebrada y a todas las comunidades de Tarapacá. La base de su éxito económico fue indudablemente su sistema de producción comunitaria: explotación del camión y de las alpacas, comercialización de tejidos, propaganda y defensa de derechos, construcción de infraestructura. La acción económica que trasciende los límites de la propia comunidad observamos en (el intento de) la exportación de tejidos y en la lucha por el agua. Sin embargo, es temprano para vaticinar en base a estos hechos aislados un nuevo despegue de la economía aymara.

5.2.3 Balance y perspectiva

En un intento de hacer el balance de la economía andina bajo el régimen militar, podemos resumir los desarrollos más relevantes durante esta época, en: un avance acelerado en el proceso de incorporación a la sociedad chilena urbana; a su sistema económico, político-administrativo, y social; un gran paso adelante en el proceso de la transculturación como efecto de una escolarización más intensiva; un crecimiento económico y un aumento rápido del ingreso monetario de la población andina, pero sin inversiones en la economía agropecuaria y su infraestructura. El crecimiento ha sido fuerte en algunos casos, y en general fue favorable, gracias a los efectos inmediatos de decretos administrativos y coyunturas urbanas favorables. Al mismo tiempo se agravó en mucho la dependencia de la economía andina frente al sector urbano, hasta quedar centrada (y en la precordillera: totalmente) hacia afuera y virtualmente sin vida propia. Mirando el proceso desde la perspectiva andina, constatamos la desintegración rápida y el derrumbe de las antiguas estructuras comunales, de la cultura y religión andinas, visualizada más en el avance del pentecostalismo y la reorganización social impuesta por la municipalidad rural; luego la pérdida de la identidad cultural aymara, más visible en - y sentida por la juventud emigrada. De este modo, se ha alejado la posibilidad de un desarrollo genuino de la economía y la comunidad andina.

Un desarrollo genuino supone unas premisas que es bueno recordar aquí brevemente. No consiste en el proceso de erradicación de un sistema para reemplazarlo por otro, de origen foráneo, sino en un proceso esencialmente endógeno, basado en la propia historia y cultura. Un desarrollo genuino es distinto de un crecimiento económico; es un proceso integral de toda una sociedad o comunidad, no sólo de su economía. Ha de ser:

1. Autocentrado: orientado y estructurado hacia adentro y apoyado en una clara y positiva conciencia de la identidad, histórica y cultural, colectiva.

2. Emancipatorio: reforzando la capacidad colectiva de un proceso autosostenido de defensa y desarrollo: realizado por sus propias fuerzas, orientado bajo su propia dirigencia, originado en sus propios recursos naturales y capitales y su propia capacidad de trabajo, llevado por sus propios recursos organizativos y tecnológicos, y, finalmente, dinamizado por su propio sistema de valores éticos y culturales. Aportes complementarios foráneos, de cualquier tipo, pueden ser muy necesarios, pero si no sustanciales tienden a crear dependencias y relaciones asimétricas.

3. Interdependiente: con relaciones recíprocas y simétricas de integración externa (hacia comunidades hermanas, colectividades regionales y nacionales mayores, y a nivel internacional), que radican en el respeto mutuo a la identidad cultural, o la etnicidad, y que permiten el intercambio en términos iguales.

Un proceso genuino de desarrollo es continuo, constante y basado en una estrategia a largo y mediano plazo. Persigue más el bienestar que la riqueza y busca más asegurar la perpetuación del bienestar que el crecimiento rápido e indefinido de la riqueza.

Mirando ahora al sector andino de Tarapacá, estas premisas de un desarrollo genuino implican concretamente:

1. En lo económico: condiciones de mercado justas, equitativas y estables, a la vez que la revaloración del sistema económico tradicional con su modo de organización productiva y distributiva, sus conocimientos y habilidades técnicas, y sus bases culturales, éticas y religiosas; a la vez que la capacidad de desarrollar creativamente esta herencia andina de acuerdo a las nuevas oportunidades y exigencias.

2. En lo político: una política nacional favorable al estimular la economía agraria de Tarapacá, que no favorezca el drenaje, la alienación o conducción de sus recursos necesarios (como agua y fuerza de trabajo) a otros sectores de la economía (como la minería y el comercio).

3. En lo educacional: la renovación y adecuación del sistema de educación general y formación profesional con programas apropiados para el futuro desenvolvimiento de los comuneros jóvenes; programas centrados valóricamente en la propia realidad histórica y cultural, económica y social y en la realidad ecológica andina.

4. En lo cultural y religioso: valoración a nivel nacional de la herencia andina aportada por las comunidades de la cordillera: de su tecnología, ética, religiosidad, su modo de ser y de vivir. Valoración cultural incluye: aceptación en términos de igualdad de prestigio en la comunidad chilena, y plena aceptación de la religiosidad andina en el medio religioso de Chile (las iglesias).

Considerando solamente la zona agrícola, pareciera que es temprano, Pensar todavía en un desarrollo auténtico y genuino. En cambio, Observando atentamente la región alto-andina, y la creatividad desplegada Por varias de sus comunidades como Lirima y Villablanca, parecieran existir las condiciones materiales y las energías morales que permitan afirmar la posibilidad no ilusoria de un desarrollo andino auténtico, si un nuevo gobierno de Chile con una estrategia diferente del desarrollo andino lo favoreciera. La única esperanza de un desarrollo genuino para las comunidades agrícolas sería que, en una segunda fase, ellas se dejaran arrastrar por el ejemplo de un proceso exitoso de desarrollo altoandino, autocentrado, emancipatorio.

5.3 El conflicto religioso

5.3.1 El pentecostalismo

En la autobiografía de la Iglesia Evangelica Pentecostal de Chile [31] se lee cómo la primera aparición de un pentecostalismo agresivo y proselitista entre los aymaras ocurrió en Cariquima a comienzos de 1960, en un momento en que ya existían disidentes religiosos en la zona agrícola de la precordillera, más abierta y más manoseada desde el impacto salitrero. Sin embargo, estos últimos no atacaban abiertamente a la Iglesia Católica, ni a su versión aymara. Después de una lenta incubación en la alta cordillera, el pentecostalismo creció con fuerza entre 1968 y 1973 en Cariquima y en cuatro comunidades cercanas: Chulluncane, Huaytane, Ancovinta y Chijo, dejando al mismo tiempo algunos de sus correligionarios diseminados en toda la cordillera. Bernardo Guerrero, que desde 1975 ha estudiado sistemáticamente el fenómeno[32], describe cómo la agresividad verbal y el iconoclasmo causaron un conflicto religioso-social muy doloroso y destructivo. El impacto tomó carácter de verdadera revolución, paralizando fiestas y celebraciones tradicionales, borrando el calendario religioso andino, desorganizando la comunidad y desarmando sus estructuras sociales.

A partir de 1973, el fuego de la "guerra santa" - así lo llamaban los periódicos chilenos en sus comentarios - se extendió a la zona de Isluga, con la misma voracidad, así cuenta su máximo celador, el pastor Braulio Mamani (1986), que fue llevado preso más de una vez por su agresión.

El contexto político es de interés. El movimiento pentecostal incursionó en una comunidad andina, objeto de sistemáticos ataques por parte del Estado Nacional, que a través de la Escuela Nacional desdibuja el perfil histórico y cultura] de los aymaras; por parte de la sociedad chilena, que sabe fascinarlos por el

31. Véase, Iglesia Evangélica Pentecostal: Historia del avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal; Santiago, 1977.

32. Nos guiamos por los siguientes estudios de B. Guerrero (1978; 1980; 1981; 1984; 1990) y de J. van Kessel y B. Guerrero (1987).

espejismo del progreso urbano y presionarlos por la propaganda del consumismo; por parte del aparato chilenizante, que logra desvirtuar sus fiestas y sus costumbres religiosas, folklorizar su religión, desnaturalizar sus expresiones culturales y reemplazar sus autoridades por funcionarios venidos de la ciudad: profesores, alcaldes, policías, enfermeros... La comunidad andina - un día capaz de satisfacer las necesidades materiales y espirituales de sus miembros por su economía y organización social, su tecnología y su medicina, su cosmovisión y su religión y hoy día a punto de perder esa capacidad de liderar a sus miembros en nombre de la tradición andina - esa comunidad se ve en la encrucijada de rendirse al culto del progreso y del nacionalismo chileno. En estas condiciones la comunidad dificilmente resistió a la presencia avasallante e intolerante del pentecostalismo. El comunero ya no hallaba como antes en su cosmovisión y su cultura la legitimación de su conducta y sus espectativas.

Compartimos la hipótesis de Guerrero que dice: Cuando la cultura tradicional pierde significado existencial para el aymara, se siente fuertemente atraído por un movimiento como el pentecostal que predica la existencia de "otra vida", que postula la reconstitución del ayllu y la "comunidad de hermanos", que promete un nuevo orden bajo la mirada atenta, vigilante y sancionadora del nuevo líder carismático y religioso, el Pastor. Sin embargo, el precio de la entrada a la nueva comunidad es alta. Se ha de renunciar a la familia y sus "hermanos carnales"; a la Pachamama, al Mallcu - Señor de las cumbres - y al Santo Patrono; se ha de burlar de todo lo que hacían los abuelos. En fin, se debe olvidar que fue AYAMARA identificado y definido por su cultura y religión, un olvido comprometido a borrar los vestigios, quemar las barcas, asumir una nueva identidad, romper todo lo que recuerde su condición de aymara, y destruir sus símbolos - imágenes de Santos y Vírgenes, templos, pucaras y mesas , procurando imposibilitar todo culto comunal. Así el "hermano" confirma su "juramento" por el recurso de la violencia hecha por sus propias manos comprometiéndose con el nuevo orden a que ha jurado pertenecer (Van Kessel y Guerrero, 1987,4). Su violencia es el símbolo de su nuevo compromiso y elemento básico de su nuevo discurso religioso: el "testimonio".

Sólo bajo un contexto de desarraigo y anomia y gracias al recurso del milenarismo con sus dirigentes carismáticos, sus milagros de salud y su glosolalía, es posible que el pentecostalismo, tan disfuncional a la sociedad aymara, haya experimentado un crecimiento tan fuerte en el altiplano chileno. Por otra parte, los líderes pentecostales son chilenos, comprometidos con la cultura chilena y concretamente después de la alianza con el régimen militar (1973) con la ideología nacionalista militar. El apoyo moral y material del Gobierno Militar y del Municipio, el* nombramiento sistemático de "hermanos evangélicos" en puestos de confianza del Alcalde (dirigentes de la Junta y los Comités Vecinales, y de CEMA), su reclutamiento preferencial para los trabajos del PEM y del POJH, el prestigio de "progresista y patriotista" que gozaron por su lealtad con el Gobierno y el Municipio; todo ello fue, si no la causa, al menos un fuerte estímulo para la rápida expansión del pentecostalismo bajo el régimen militar. Pero este compromiso político a la vez

Cuadro 41: Censo de la población total de Cariquima y de Pentecostales (1990)						
	Población Total			Pentecostales		
	H	m	Tot	H	m	Tot
Quebe	10	9	19	4	5	9
Chulluncane	30	26	56	3	5	8
Villablanca	55	41	96	3	3	6
Chijo	30	39	69	10	7	17
Ancovinto	27	25	52	15	7	22
Ancuaque	30	17	47	10	11	21
Huaytane	10	13	23	5	7	12
Panavinto	6	6	12	1	2	3
Total	198	176	374	si	47	98
%	100	100	100	26	27	26

debilitó también su mística original. En el cuadro 41 se observan datos censales sobre la región de Cariquima, recolectados por Guerrero. De éstos se deduce que un 26% de este sector - bien repartidos sobre todas las comunidades, se profesa pentecostal.

Aparte de los pentecostales, aparecieron bajo el régimen militar otros protestantes en la cordillera de Tarapacá, con sus cultos reliogiosos, sus proyectos de enseñanza y su programas asistenciales: adventistas (en Camiña) y metodistas (en Pachica), como también los de la religión Bahá'i (sin centro de acción local). Su efecto no está tanto en la conquista de nuevos miembros sino en el apoyo al proceso de transculturización.

La reacción más orgánica a la acción de los pentecostales surgió de dos lados: de] clero católico, especialmente (desde 1982) del Equipo Pastoral Andino (EPA), de la Diócesis de Iquique, y (desde 1984) de unas organizaciones aymaras nuevas, particularmente CCA e IDA.

5.3.2 El Equipo Pastoral Andino (EPA)

El mensaje del EPA[33], su visión de la historia y los objetivos de su discurso están precisados en un documento programático[34] que expone en palabras claras la situación de abandono y la aparición del pentecostalismo, visión que compartimos: "La atención de los pueblos aymaras se ha caracterizado, a partir de los años '20, por un abandono progresivo de parte de la Iglesia Católica de Chile, motivada por la

33. En marzo de 1982 se formó el Equipo Pastoral Andino (EPA) de la diócesis de Iquique, para empeñarse a una atención más sistemática y respetuosa de los aymara-cristianos de Tarapacá.

34. Documento: Planteamiento básico del equipo Pastoral Andino; MS, Iquique, 16 de enero, 1990.

concentración de sus agentes pastorales en las salitreras y en la costa. La presencia de la Iglesia oficial en la zona andina comenzó a ser muy escasa y los sacerdotes que a partir del segundo cuarto del siglo solamente hacían visitas itinerantes, se limitaron a los pueblos principales y de una manera muy esporádica. La mayoría de los pueblos más reducidos fueron abandonados en su atención religiosa. La Iglesia dio prioridad a la Pampa y a la Costa, por no apreciar la presencia del pueblo aymara con su religiosidad y su cultura andinas. Algunos sacerdotes manifestaban en su labor poco aprecio de la religiosidad y costumbres de la minoría aymara, que se centra en una veneración de la Tierra como manifestación del misterio de Dios; además, el pueblo aymara siempre fue muy religioso, de modo que su necesidad religiosa no fue reconocida, ni respondida por el trabajo de la Iglesia oficial. Esta actitud de los pastores católicos agravó los sentimientos de anomia que - con la aceleración del proceso de chilenización y modernización - invadían la comunidad andina. Todos estos motivos favorecieron la aparición y divulgación del pentecostalismo a partir de su centro actual, Cariquima. Así, el pentecostalismo pudo actuar corno un factor más y como un acelerador independiente de desestructuración de la sociedad y cultura andinas".

El documento hace referencia a la pastoral bajo el régimen peruano: una pastoral parroquia] de la tolerancia, que permitió un sincretismo creativo y dejó desarrollarse la religiosidad popular andina de los " aymara-cristianos" (el término es de Hans van den Berg, 1989). Caracteriza la pastoral bajo el régimen chileno (1879) como la vuelta a la pastoral misionera iniciada por los conquistadores y los "erradicadores de idolatrías". De esta corriente, el EPA se distancia claramente.

Los principios vigentes en la acción pastoral católica son "de conservación" y "defensivos" de los valores religiosos andinos tradicionales. Así, el EPA representa una valiente innovación en la historia de la Iglesia chilena, que ha sido muy marcada por el colonialismo cultura]. Por ejemplo, donde se considera "la religión natural como base para la religión cristiana". Se trata de una nueva fundamentación de la pastoral católica, basada no solamente en consideraciones humanitarias o culturales, sino también en argumentos teológicos. El EPA, en una valiente interpretación de la historia de la Iglesia, expresa textualmente: "Desde la época colonial, los aymaras han tenido la religión católica como propia, sin dejar su propia religiosidad aymara, que se expresaba paralelamente en ritos y costumbres, admitidos permisivamente por la Iglesia, como si se tratase de expresiones menos evolucionadas y criticables; por lo cual los aymara-cristianos han practicado históricamente sus ceremonias cristiano-aymaras de una manera privada, oculta y vergonzosa".

Luego expone sus principios teológicos y éticos: "Se debe conocer y valorar la religión natural y precristiana, aymara (presente e integrada en su culto cristiano actual), porque constituye el fundamento de la religión histórica, católica, teniendo rango de revelación natural que - con el Antiguo Testamento y anterior a éste - compone el fundamento indispensable de la revelación del Nuevo Testamento. Sería la única manera de respetar su cultura y de fundamentar bien la religión

católica". A partir de este fundamento teológico - que ha de asentar el nuevo Principio de la inculturación - el EPA asume su labor pastoral entre los aymaras, asentando la tarea de sus agentes pastorales en lo dicho por Paulo IV: "La construcción del Reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas... Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas (scl. las culturas)" (Evangelii Nuntiandi, Nº 20). Según el EPA: "La labor pastoral no sería correcta, si no asume positivamente la cultura aymara. No se trata de una táctica de mejor captación del pueblo que se quiere evangelizar, sino de una verdadera y respetuosa inculturación".

Entre los objetivos que el EPA desea realizar encontramos tópicos como: dignificar el culto tradicional; formar personas encargadas del culto local; apoyar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa. La valoración positiva del culto tradicional se aprecia en la interpretación de las fiestas: "La fiesta patronal tiene hasta hoy día una importancia fundamental para la comunidad. Es el momento en que ésta se constituye en cuanto tal, demográfica, cultural y religiosamente. Con todo el ritual propio de la fiesta se reactiva la tradición, se estimula y se expresa la conciencia de su identidad como andina. La concurrencia a la fiesta de sus miembros dispersos y alejados, es como un peregrinaje al encuentro de sus raíces. Los sacrificios y gastos que se ocasionan, indican los sentimientos profundos que motivan la celebración de la fiesta."

Por lo demás, el EPA no es pietista, ni culturalista, ni espiritualista en su acción. No limita su responsabilidad a lo religioso, como tampoco la comunidad andina concibe jamás lo religioso y lo social como sectores separados, ni autónomos, de la realidad humana. Por eso figura entre los objetivos del EPA también: respaldar los esfuerzos de desarrollo de la comunidad. Así se oficializó una pastoral católica con un estilo nuevo, preparado ya y practicado incidentalmente durante la década de 1972 a 1982, una pastoral que se caracteriza por tomar en cuenta y apreciar positivamente. la religiosidad aymara-cristiana.

El efecto visible fue que el mensaje de la Iglesia dejó de ocasionar confusiones e inseguridades entre los aymara-cristianos y que, al captar el aprecio que expresan estos religiosos por su religiosidad natural, ellos se sintieron más seguros en sus celebraciones del culto tradicional.

Siguió todo un proceso de aclaración de las identidades religiosas, hasta que, en un campo confuso e indeciso, se cristalizaron los dos núcleos religiosos - católico y pentecostal - que definen actualmente el panorama. El primero de los dos se auto-legitima con razones de "la tradición" y "la cultura antigua", mientras que el segundo alega argumentos de "modernización" y "ortodoxia". El núcleo del catolicismo aymara tradicional está centrado en la tierra y conserva su carácter andino, eminentemente inmanentista, mientras que el núcleo pentecostal dio un vuelco decisivo - kuti - quedando centrado hacia afuera, hacia el mundo urbano, y hacia un futuro escatológico, lo que le confiere una religiosidad de carácter transcendentista. De este modo la Iglesia Pentecostal llega a una nueva ". extirpación de idolatrías", tan dolorosa y destructiva como la primera. Entre ambos núcleos de

clara identidad, se encuentra un considerable número de aymaras indecisos o poco decisos. Por las contradicciones religiosas, las ceremonias colectivas de la comunidad aymara (como la fiesta patronal, el carnaval, la iniciación y conclusión del año agrícola) quedaron definitivamente incompletas, si no imposibles, por la abstinencia de los protestantes. A nivel social, en cambio, (trabajos comunales, defensa de la propiedad de tierras y aguas y de otros derechos legales) la comunidad andina está volviendo poco a poco a la compatibilidad de grupos antagónicos, como primeros indicios de comprensión, tolerancia y colaboración. De este modo, las antiguas lealtades comunitarias - y, con ello, las antiguas rivalidades entre comunidades y sayas - irían tomando nueva vigencia, aunque ya no con el mismo rigor, y sin su arraigo en el culto religioso.

El discurso del EPA no es agresivo, ni proselitista. No ataca, ni tampoco dialoga con la contraparte pentecostal, lo que es comprensible bajo las circunstancias. Pero su lenguaje es claro y franco, define principios, argumentos y objetivos y no esgrime la autocrítica.

No sólo un nuevo discurso caracterizó la presencia de la Iglesia Católica entre los aymaras; la Jerarquía católica liberó también nuevos recursos personales y financieros para la zona andina. Después de casi un siglo de semi abandono, por la prioridad desde 1879 puesta en la zona salitrera y urbana, observamos que entre 1973 y 1981 la atención pastoral aumentó en un 400% (ver cuadro 42), subiendo de 0,7 a 2,8 jornadas completas de religiosos dedicados a las comunidades andinas de la provincia de Iquique. Durante la década de los '80 se mantuvo la atención pastoral a un promedio de 3,4 religiosos disponibles para 4500 aymaras.

Cuadro 42: Atención pastoral católica a las 64 localidades andinas de Tarapacá (provincia de Iquique): 1073-1989

En 1973	atendidas por	0.70	pastores a jornada completa
En 1975	atendidas por	1.00	pastores a jornada completa
En 1977	atendidas por	1.30	pastores a jornada completa
En 1979	atendidas por	2.35	pastores a jornada completa
En 1981	atendidas por	2.80	pastores a jornada completa
En 1983	atendidas por	3.75	pastores a jornada completa
En 1985	atendidas por	3.90	pastores a jornada completa
En 1987	atendidas por	3.40	pastores a jornada completa
En 1989	atendidas por	3.25	pastores a jornada completa

El sistema de transportes y comunicaciones, mejorado considerablemente desde 1973, facilitó la atención pastoral intensivada, pero no la explica. Ciertamente, el considerable aumento de recursos personales y matedales destinados a la acción pastoral católica (y a la acción social del DAS y de CARITAS), coincidió con la creciente influencia del rival: el pentecostalismo (y con la aparición de las ONGs

chilenas y su acción asistencial). Pero el cambio de la estrategia no se explica exclusivamente como reacción al proselitismo de un régimen religioso competidor.

La nueva ofensiva de la Iglesia se explica también por la presencia del régimen político militar, su ideología totalitaria, su acción avasalladora y su alianza con los pentecostales. La relación entre régimen político y régimen religioso católico siempre ha sido simbiótica, caracterizándose de solidaridad-conrivalidad (Cf. van Kessel, 1989,65). A travez de toda la historia, la acción de ambos regímenes suele ir de par en par. No sorprende, entonces, que la atención pastoral intensivada de la Iglesia, coincidió con la acción del Gobierno Militar en la zona fronteriza, aymara. El nuevo discurso teológico con sus implicancias sociales y culturales, formulado por el EPA, coincide - rivalizando - con el discurso renovado del régimen político, formulado esta vez por el Gobierno Militar y en términos de la doctrina de seguridad nacional. El trasfondo de la renovada presencia de la Iglesia Católica entre los aymaras y de la acción pastoral del EPA, por lo demás muy favorable para la demanda religiosa y cultural de los aymaras del "renacimiento andino", es la competencia histórica entre ambos regímenes.

Desde 1973, tres regímenes (político-militar, religioso-católico y religioso-pentecostal) compiten abierta e intensamente por la clientela aymara (Cf. van Kessel, 1989-a,75). Los dos primeros son cuerpos socialmente foráneos, el último aúnque inspirado de un pensamiento foráneo, es un cuerpo autóctono en formación. Las lealtades y oposiciones en esta configuración podemos representarlas con el paradigma "Las fuerzas políticas en el mundo andino".

5.4 La acción asistencial

5.4.1 Los investigadores

La nueva actividad de transportes y comercio facilitó una mejor información y dio presencia real, aunque no prestanciosa, al aymara en el medio urbano. La nueva red de servicios - caminos, telecomunicaciones servicios públicos - permitió un acceso fácil a las comunidades aymara. La atención del público urbano fue orientada a los inmensos recursos mineros de la cordillera, en que la presencia de los minerales aparece como la bendición de Dios para Chile y la presencia de los aymaras como problema y como obstáculo. En esta coyuntura, Universidades e Iglesias desplegaron una actividad jamás vista antes y que dio origen a un nuevo fenómeno: las Organizaciones No-Gobernamentales (ONG) de ayuda para el desarrollo andino.

La acción de las Universidades aparece en una avalancha de investigaciones y publicaciones a partir de 1973, como lo indica el siguiente cuadro resumen (Cuadro 43).

En la corriente de publicaciones posteriores a 1973 aportaron especialmente la revista Chungará de la Universidad de Tarapacá, Arica, (26 títulos) y la revista Norte Grande, de la Universidad Católica, Santiago (30 títulos, de 1974 a 1979).

Cuadro 43: Publicaciones en Ciencias Sociales sobre la región andina del Norte Grande de Chile[35]								
	Antes de 1960	1960-1973	1974-1977	1978-1981	1982-1985	1986-1989	Despúes de 1973	Σ
Manuscritos	-	1	1	8	3	6	18	19
Papers (Congr.)	-	4	12	14	25	37	88	92
Tesis	-	2	1	8	4	7	20	22
Artículos cient.	-	5	19	18	18	16	71	76
Libros	1	5	1	3	1	2	7	12
Sin fecha*	-	-	?	?	?	?	5	5
Total	1	16	34	51	51	68	209	226

Nota: los 5 documentos no fechados son todos posteriores a 1973; se trata de 3 manuscritos y 2 papers

Muchos otros títulos vienen a cuenta de las ONGs, desmembradas ya de la Universidad y transformadas en pequeñas empresas "para el desarrollo andino"[36]. La atención principal de estas investigaciones se dirige a la temática socioeconómica (92 títulos), cultural -educacional (51 títulos) y religiosa (32 títulos).

5.4.2 Las Organizaciones No Gobernamentales

Hasta 1979, la Iglesia Católica y sus organismos sociales de base, tenían el monopolio de la acción social desplegada por "la iniciativa particular" en la comunidad aymara. Para tal fin, ella se apoyaba en recursos aún moderados, provenientes de la Iglesia Católica en Estados Unidos, Canadá y Holanda, básicamente. Pero alrededor de 1975 unas iglesias protestantes en plena expansión, como los adventistas y los metodistas, se hicieron presentes para iniciar sus actividades religiosas y sociales en la zona.

A partir de 1974, las Universidades del Norte Grande - desde el período de Frei-Allende todas con una rica experiencia en "extensión -social" en zonas urbanas - se abrieron también al mundo andino, en reacción a la política del Gobierno Militar que despojaba paso a paso su presupuesto, en particular en el área de ciencias sociales. Estos departamentos, en grandes apuros ya, (como fue el caso del Centro de Investigación Isluga, de la Universidad del Norte, de Iquique) desplegaron una actividad nerviosa y poco coherente, más bien asistencialista y dedicada a la recolección de datos antropológicos y de objetos artesanales para su

35. Base de este cuadro son los títulos de sociología, antropología, economía, historia y geografía que aparecen en la bibliografla de Patricio Arriaza: Bibliografía básica para el estudio de los Aymaras en Chile; CIREN-CIS Nº 30, Iquique,1990.

36. CIREN-CREAR, más dedicado a estudios andinos que a la acción directa en la comunidad aymara figura con 32 títulos. TER y TEA juntos registraron 29 títulos.

comercialización. Sin embargo, no lograron sobrevivir más de cinco años en el campus de la universidad. Parte de sus investigadores, una vez desahuciados, se organizaron en "Talleres" y "Centros" independientes, dedicados a la investigación social andina. Así surgió una decena de pequeñas ONGs que supieron conseguir financiación extranjera para sus proyectos y generarse así un ingreso gracias al problema aymara".

En 1980, la actividad de estas ONGs ha sido creciente e intensiva[37] y penetró en todas las comunidades aymaras. Sin embargo, en general no han superado el nivel del asistencialismo y la acción atomizada. No lograron unificar criterios y definir una estrategia y un programa coherente. La lucha por sobrevivir condujo a la competencia entre ellas. La participación de los mismos aymaras fue mínima y se limitó al papel de la mano de obra barata o gratis. En este contexto el efecto positivo de sus proyectos de desarrollo fue más bien pobre y no duró. En las comunidades aymaras, la acción de las ONGs causó problemas internos, despertó la avidez, creó una actitud mendigante con nuevas dependencias y activó el clientelismo. Las organizaciones aymaras - CADA, CCA, Aymar Markas, IDA - y (los no-beneficiados de) las comunidades levantaron fuertes críticas diciendo que con sus proyectos "las ONGs sacan su cosecha de nuestro subdesarrollo" y que con la "explotayuda"[38] se crea un clientelismo que divide la comunidad aymara. En pocas excepciones, la acción de estas ONGs resforzó los efectos del asistencialismo oficialista practicado por las municipalidades andinas.

Otra reacción a la acción de las ONGs fue la aparición de nuevas organizaciones aymaras, decididas a recuperar la independencia de la comunidad frente a las ONGs nacionales y asumir la gerencia y la responsabilidad de los proyectos de apoyo social y económico.

5.4.3 Las nuevas organizaciones aymaras

Apareció al mismo tiempo en todas partes - campo y ciudad - un nuevo tipo de organización aymara, de estructuras organizativas urbanas, y con afiliaciones que coinciden menos con las antiguas articulaciones de comunidad y ayllu, que las cruzan y las sobrepasan. En cierto modo, la organización pentecostal fue la primera en ignorar las estructuras comunales. La organización municipal (1979) hizo lo mismo. Ciertamente, éstas no eran organizaciones aymaras, pero apuraron la inoperancia y la funcionalidad de las estructuras comunales.

---

37. El volumen total de los proyectos de ayuda a los (4500) aymaras que viven en la cordillera de Tarapacá ha sido alrededor de US$ 550.000 anuales corno promedio entre 1985 y 1990. El director de una ONG comunica que según la norma manejada para los presupuestos, un 50% de este volumen es para sueldos del personal de las ONGs y entre 10 y 20 % para mantención de sus oficinas, vehículos, etc.

38. "Explotayuda": los Aymaras se sienten explotados por las ONGs, sabiendo que la financiación de estos proyectos viene de grandes organismos del extranjero y que la mayor parte del dinero va a estas ONGs. Perciben la ayuda de las ONGs regionales como una forma de explotación del subdesarrollo andino, motivada más bien por el interés propio de las ONGs y de sus técnicos.

En la lucha por el agua, los aymaras sintieron por primera vez claramente la necesidad de una organización que fuera propiamente aymara, masiva y asociativa de todas las comunidades de una región: la quebrada de Tarapacá. Surgió COTALI (1981). Unos años más tarde, motivado por la exportación masiva de auquénidos, surgió ASOPECUARIA (1988) que agrupó a los ganaderos andinos para la defensa de sus intereses.

Aparte de las organizaciones defensivas de intereses económicos, o de lucha sindical, aparecieron también unas organizaciones culturales. Los lirimeños, viendo que la conciencia creada por su escuela había aportado mucho al éxito en la lucha por el agua y convencidos de la fuerza movilizadora de una clara conciencia de la "identidad histórica y cultural" aymara, fundaron en 1986 con unos dirigentes de Poroma y Coscaya el Instituto de Desarrollo Andino (IDA). En 1989, el IDA inició bajo la dirección del profesor Juan Alvarez Ticuna la escuela técnico-agrícola Yachahuasi de Poroma, para formar a la juventud egresada de 80 año básico dentro de la cultura y cosmovisión andina.

En 1986 también se fundó en Cariquima el Centro Cultural Aymara, inspirado también por un dirigente de Lirima. El CCA persigue como objetivos (citando su carta de presentación pública): "1. Revalorizar y prestigiar nuestras costumbres ... y creencias que conforman nuestra particular manera de ver la vida; 2. Estimular y apoyar un modelo de desarrollo que se genere en nuestras propias comunidades y que tenga de fondo la utilización de los recursos que nos brinda nuestra zona; 3. Luchar por un sistema educacional que guarde íntima relación con nuestras necesidades y que responda a la especial formación de nuestros niños; 4. Rescatar, revalorizar y difundir nuestra herencia cultural y tecnológica,... (contrapesando así la pérdida de) nuestros mitos, leyendas, cuentos, artesanías, música, danzas y tradiciones,... (porque) en la medida en que ello siga ocurriendo nos iremos perdiendo también como pueblo". El CCA se propone orientar sus acciones preferentemente en el aspecto, cultural y apoyar el fortalecimiento de la conciencia"[39]. Haciendo así, quiso contrapesar - precisamente en Cariquima, matriz del pentecostalismo andino - la influencia desaymarizante de las sectas y de los municipios y recapitular pacíficamente la comunidad aymara dispersa[40]. Pero a la vez el CCA abrió en Iquique una oficina técnico-jurídica para orientar a los aymaras de la provincia en sus grandes problemas jurídicos de tierras y aguas. El pensamiento del CCA alimentó también claramente los objetivos del IDA y la escuela Yachayhuasi de Poroma.

Surgió Aymar Markas un año más tarde, en 1987, debido más bien a la rivalidad de sus dirigentes frente a los de Cariquima, y centrado esta vez en Cancosa, pero con objetivos y con un discurso muy similares a los del CCA.

39. Citas de una carta circular de CCA, dd. 17 de Junio, 1987.

40. Una de las formas mas llamativas en que CCa realiza est objetivo es por el patrocinio de la fiesta patronal de San Juan en la antigua hierópolis de Cariquima, que -bajo el impacto pentecostal - habia quedado ya cuatro años sin pasantes y sin festividades. La reanimación de la fiesta fue causa del regreso a sus raaices de varios "hermanos evangelicos" y de sentimientos fuertes de parte de los dirigentes pentecostales

Citamos: "1. (Aymar Markas luchará) por el adelanto del pueblo aymara y por la defensa de sus raíces ancestrales; 2. Velará por el progreso económico, social, cultural y la dignificación de nuestros valores, tradiciones y sabiduría milenaria ; 3. Realizará un esfuerzo interno propio para un desarrollo real de nuestras comunidades en términos propios de los aymaras y con la debida coordinación de nuestras autoridades; 4. Basará sus esfuerzos en dignificar al pueblo aymara para fortalecer la identidad aymara regional frente al centralismo y la frecuente pérdida de nuestros valores; 5. (Será) una organización auto-crítica y crítica a partir de la visión del hombre andino y (buscará) la colaboración de autoridades y profesionales que puedan colaborar desde esta perspectiva (para satisfacer) las necesidades más sentidas por nosotros; 6. (Actuará así por el vivo recuerdo de) la discriminación racial y cultural, por su origen nativo y por vivir bajo la imposición encubierta de la cultura occidental y por el no-reconocimiento de nuestro pueblo, (sus costumbres, lengua, organización social, cultural, religión; porque nuestra idiosincracia (tiene) una trayectoria milenaria propia[41]". En el quinto punto se nota el viraje del barco hacia aguas de las ONGs, que Aymar Markas desea imitar, y aún suplantar, en la zona. Menos radical y más oportunista que el CCA, se demuestra Aymar Markas cuando se declara abierto a la coordinación (Nº 3) y a la colaboración con las autoridades (N′ 5). Otro detalle significativo es que sus dirigentes principales y su sede social se encuentran en Iquique. Ambos documentos ejemplifican la teoría de Roosens de la "construcción de la etnicidad" (véase bajo 5.5. l).

El mismo año surgió entre "los Isluga" la "Corporación Andina de Desarrollo Aymara" (CADA) con sede en Colchane[42] que agrupa los doce pueblos de Isluga y que lleva un discurso similar sobre "la cultura aymara", como se deduce de sus objetivos formulados en un documento de circulación restringida. En ello se lee: "CADA nació: 1. Para asegurar la integridad de nuestras comunidades en el sector de Colchane Isluga; 2. Para inscribir y asegurar los derechos de agua de nuestras comunidades y defendernos en forma organizada frente a empresas mineras que intenten quitarnos el recurso principal de nuestros pueblos- 3. Para defender nuestra cultura y revalorar todas nuestras tradiciones y costumbres aymaras; 4. Para llevar adelante proyectos de desarrollo para nuestras comunidades que sean una necesidad para nosotros; 5. Para coordinar los esfuerzos de la gente que

41. Cf. Revista Amayt'asiña, Nº 5, de Julio 1988, pp. 12-19.

42. Desde la instalación del nuevo Municipio en Colchane (1980), esta estancia va eclipsando a Isluga , la antigua hierópolis de los Isluga" que es contraparte y rival de la capital sagrada de 'los Cariquima". "Los Isluga" tradicionalmente no se dirigen a Cariquima, y menos a Cancosa. La lingüística enseña que los Isluga (con comunidades en la quebrada de Camiña y otras situadas alrededor del Salar de Coipasa (Bolivia) forman una etnia distinta de Cariquima, vinculada histórica, social y lingüísticamente a las quebradas de Aroma y Sibaya y a las comunidades de Llica y la región circunlacustre de Uyuni (Bolivia). CADA pretende ser para "los Isluga" lo que CCA (y Aymar Markas) es para 'los Car¡quima". (En esto, CADA y CCA siguen de hecho las antiguas articulaciones étnicas). Además, CCA - acentuando más lo cultural-religioso y las "costumbres" - se compone prácticamente de católicos que individualmente son socios, mientras CADA agrupa doce comunidades en su totalidad que incluyen católicos y no-católicos. Así, la acción de CADA es pragmático-masiva y la de CCA es culturalista.

desesperadamente ha comenzado a hacer sus trámites de defensa del agua, enredándose entre comuneros"[43]. Entre 1987 y 1989 lograron la inscripción judicial de las aguas de 8 comunidades. CADA persigue más bien objetivos concretos y realiza "proyectos de desarrollo" al estilo de las ONGs regionales. Los dirigentes hacen también demostración de su "debido respeto a las autoridades" del gobierno local y regional, a quiénes desean convencer de su lealtad. Su discurso étnico-cultural es muy similar al de CCA y Aymar Markas pero sus objetivos reales son más pragmáticos y más orientados a la solución de las emergencias y problemas judiciales, tanto que pareciera tratarse de una junta vecinal alternativa e independiente. Las tres organizaciones solicitan ayuda para el desarrollo de sus comunidades y para sus organizaciones. Su argumento es siempre: Somos aymaras 'nobles pero pobres'; somos 'discriminados y amenazados'. Las tres organizaciones supieron conseguir subvenciones externas y extranjeras.

Como efecto de la explosión de mini-ONGs regionales "para el desarrollo andino", formados por técnicos y sociólogos (CIREN-CREAR, TER, TEA, PEMSI y otras más), y de las críticas que poco a poco los aymaras levantaron contra su modo de operar, aparecieron varios organismos con carácter de ONGs aymaras. Sus fundadores e integrantes son aymaras emigrados a la costa, varios de ellos con estudios universitarios y todos con múltiples relaciones de parentesco en las comunidades andinas. Así surgieron: AYMAR MARKAS, IDARICA, PACHA ARU, SERVICIOS ESCOLARES ANDINOS, y otras más, que en 1989 hicieron un intento de agruparse en una Federación de Organizaciones Aymaras.

Sus dirigentes tratan de legitimarse por su origen y apellidos indígenas, aunque es poco lo que les queda de la cultura aymara. Estos organismos son los competidores directos de las ONGs originarias de las universidades. Se identifican acentuadamente como aymaras y aducen como argumento que los mismos beneficiados de los proyectos de desarrollo andino son los más indicados para administrarlos y realizarlos, que lo harían mejor y más barato, que así se evitaría el clientelismo, la "explotayuda", el divisionismo y las discordias en las comunidades causadas por las ONGs no-aymaras. Estas en cambio, urgidas por las agencias financieras extranjeras como HIVOS (Holanda) y IAF (Estados Unidos), formaron en el mismo año el "Consejo Nacional de Desarrollo Indígena". Las organizaciones aymaras como CCA, IDA, CADA y las comunidades mantienen una reserva crítica frente a las ONGs de aymaras urbanizados.

Mientras tanto, los dirigentes andinos en la cordillera y sus retoños emigrados, aprendieron que autoidentificarse como aymara se gratifica porque es favorable para conseguir "subsidios para el desarrollo" en agencias particulares, especialmente extranjeras; para conseguir ayuda de organismos de defensa de los derechos humanos[44] ; atención preferencial en los departamentos sociales de las Iglesias[45]; en

---

43. El documento lleva por título CORPORACION ANDINA DE DESARROLLO AYMARA y está fechada en 25 de agosto de 1989.

44. Cf.B.Yañez y otros(1982) y O.Williams y B.Yañez(1982).

45. La Diócesis de Iquique, mediante su Dirección de Asistencia Social (DAS), canaliza desde 1981 una subvención muy considerable para costear la lucha jurídica por el agua de Tarapacá.

las universidades, apoyo moral de antropólogos y ecologistas[46] para su causa; y en el nuevo proscenio político, la adulación de algunos partidos que desde 1989 volvieron a solicitar su voto.

5.5 ¿Renacimiento Indio?

¿Cómo fue la reacción de los aymaras en respuesta a los profundos cambios sociales, económicos, políticos y culturales introducidos por el gobierno militar? ¿Cómo afectaron los cambios señalados en los párrafos anteriores al pensamiento aymara? ¿Cómo redefinieron su estrategia de defensa de sus intereses materiales y no-materiales? A pesar de su situación tan desmedrada, los aymaras no quedaron pasivos o inertes. La formación de un nuevo tipo de organización aymara, la acción jurídica coordinada y generalizada, las nuevas alianzas y extensión de las relaciones públicas hacia afuera, demuestran lo contrario: una reacción activa, más bien decidida y enérgica; una clara capacidad de tomar iniciativas. A su actitud de auto-defensa tan enérgica corresponden fines y objetivos al nivel de los valores básicos con que se identifican. ¿Supervivencia física y desarrollo económico? ¿La tierra ancestral y la identidad étnica? ¿Persiguen una emancipación social y una posición más prestigiosa en la sociedad chilena? De todos modos, se trata de una franca actitud de lucha y la lucha no se libra sin discurso o ideología que legitime las pretenciones.

En este último párrafo nos preguntamos si efectivamente se trata de un movimiento - inicial, por cierto - de toma de conciencia de su identidad étnica, manejada como bandera sagrada en la lucha de defensa de sus intereses, librada con tanta energía.

5.5.1 Etnicidad y reetnificación

Es necesario problematizar primero los conceptos de etnicidad (conciencia étnica) y reetnificación (revival o renacimiento indio).

La antigua teoría de la convergencia cultural - la teoría de] crisol - dice que con el avance de la historia y los contactos interculturales cada vez más intensivos, las diferencias étnicas inevitablemente disminuirán. Tanto C. Marx en el s.XIX (y los marxistas deL s.XX), como los sociólogos desarrollistas de los años ’60 y ’70 de nuestro siglo partían de este supuesto y restaron importancia al fenómeno de la etnicidad. Pero la persistencia más rebelde de la etnicidad, cambiando siempre de aspecto y renovándose continuamente, ha obstaculizado cada día de nuevo la planificación y las expectativas de socialistas y liberales. Conocemos la solidaridad étnica de los chinos latinizados desde tres o cuatro generaciones. Hemos visto la

46. La revista Norte Grande ha dedicado entre 1974-1979 en todos sus números artículos al tema de la ecología de] Norte Arido. Artículos más recientes de autores, conmovidos y comprometidos, sobre la temática son: J. Salinas A., (1986); S. Rivera A., (1985); C. Aldunate del Solar (1985); J. van Kessel (1985); L. Núñez A. (1985) y W. Bernhardson (1985).

reciente explosión de la etnicidad entre decenas de pueblos rusos, después de 70 años de represión y políticas integracionistas, Ni la represión en el bloque socialista, ni la política liberal del bloque capitalista han reducido la ocurrencia de la etnicidad y la religiosidad popular. Gracias a los estudios de investigadores como G. de Vos (1977) en Estados Unidos y E. Roosens (1986) en Bélgica, y convencidos por los hechos y procesos de reetnificación que en gran número de sociedades modernas de Europa y América a diario ocurren, se ha abandonado definitivamente la teoría del crisol[47] . Enseñados por los hechos, tenemos que dedicarnos ahora inevitablemente a una reflexión renovada sobre el fenómeno y una redefinición del concepto de etnicidad.

Roosens define la etnicidad como una forma específica de auto-presentación social. Una persona o grupo social puede en cierta coyuntura histórica acentuar o minimizar su pertenencia étnica (Roosens, 1986, 24), de acuerdo a los intereses socio-económicos, los objetivos de lucha (por mejorar posiciones sociales), las necesidades de emancipación, los deseos de prestigio u otros motivos (Barth, 1969). La etnicidad, definida como la auto-presentación en términos étnicos, es considerada como un conjunto de relaciones entre ciertos grupos de interés dentro de la sociedad. Es cierto que no ocurren fenómenos de etnicidad en situaciones de aislamiento total de un pueblo, sino en situaciones de encontrarse con otros grupos étnicos[48].

Pero hay más. Roosens observa que dirigentes políticos logran movilizar a grupos étnicos precisamente porque saben apelar a factores afectivos más profundos, relacionados con el origen, corno la sangre, los antepasados y la tradición ancestral (1986,27). Así se agrega una dimensión no-económica, sico-social al concepto de identidad étnica, estudiada esta vez por G. de Vos (1975) y luego por A. Epstein (1977). Para comprender la auto-afirmación étnica, personal o colectiva, y su fuerza movilizadora analizamos con Roosens esta dimensión sico-social.

Identidad es un concepto sico-social de doble dimensión: una intrasíquica y otra social. En cierto modo somos el grupo al que pertenecemos; nos definimos por él. Pertenecernos simultáneamente a vanos grupos sociales: grupo profesional, de familia, religioso, deportivo, Político, étnico... Algunos de éstos nos tocan más íntimamente que otros y en Ciertos momentos - por ejemplo el momento de agresión a la patria, o de represión religiosa, o del abrazo familiar de año nuevo - una determinada pertenencia cobra más interés. El que se identifica étnicamente, persigue ciertas satisfacciones sicológicas, sociales y/o económicas. Gracias a esta identidad, uno puede sentirse distinto, diferente de los demás, incomparable, de igual valor fundamental que otros grupos, dominantes. Esto ocurre especialmente en situaciones en que la estructura de clases sociales y la pertenencia a una clase forman el factor principal de identidad, y cuando tal permanencia justifica

47. cf.: N. Glazer & D. Moynihan, (1963; 1975).

48. "La identidad étnica no tiene sentido sin la presencia de varios grupos o categorías étnicas, Porque se constituye en términos relacionales" (Roosens, 1986, 32).

ideológicamente el menosprecio y la supuesta inferioridad socio-económica[49]. En este caso, la ideología de clase perpetúa la situación y bloquea la emancipación.

El término "identidad étnica" se refiere a toda una serie de fenómenos de diferente intensidad, desde la etnicidad simbólica (Gans, 1979) hasta el compromiso total del líder étnico que organiza la lucha interétnica en forma profesional. El significado de la identidad étnica combina tres dimensiones: lo cultural, lo social y lo síquico, en diferentes modos, lo que permite una infinita variedad en que puede expresarse la etnicidad. Roosens observa (1986,29) que no importa, sicológicamente, en cuál realidad histórica o cultural uno se apoya, ni si los datos históricos del 11 pasado étnico" son correctos, porque el pasado étnico es una reconstrucción subjetiva del grupo étnico que así se perfila. Tampoco afecta si sus aliados son, en un 80% o más, mestizos (el caso de los Indios Misquitos de Nicaragua y su reacción indianizante bajo el régimen sandinista). Basta que YO me considere y me sienta miembro de una categoría étnica y que otros - miembros y no-miembros - me reconozcan como tal, para que se realicen unas modalidades de ser que me distingan de los demás y me incluyan en mi identidad social; modalidades de ser, que a la vez configuran mi auto-percepción en términos de ser: ¿Quién SOY? Así asimilo mi pertenencia étnica en mi personalidad y así experimento un ataque a los valores o símbolos considerados propios de la etnia, como un ataque personal. De allí que el derecho a la cultura y el derecho a la identidad étnica - en los términos manejados por la UNESCO[50] - se consideran como derechos "inalienables" y de la categoría de los "Derechos Humanos" (Cf. Van der Zee, 1989,55).

La intensidad de la auto-afirmación étnica y la "visibilidad" étnica permiten gradaciones (Roosens, 1986, 30), según la situación social contextual. Los procesos sociales pueden tener su efecto al nivel de la etnicidad; pueden, pero no necesariamente lo tendrán. Siempre hay un factor impredecible: la opción histórica de un pueblo o grupo étnico es, en última instancia, libre e imprevisible. En caso de reacción positiva, bastan para el grupo unos símbolos bien seleccionados para visibilizar la continuidad del pasado étnico. La identidad étnica - como en el caso de los grupos de emigrantes en Estados Unidos y en los países de Europa - se puede construir y mantener sobre una base muy angosta de diferencias culturales consideradas decisivas.

Para verificar su teoría de la reetnificación, Roosens realizó un estudio detenido sobre el proceso contemporáneo del revival señalado entre los Hurones de Québec, Canadá, un pueblo indígena, casi totalmente aculturado y asimilado, pero que acusa una eclosión muy fuerte de etnicidad y una movilización exitosa de la conciencia étnica con miras a sus pretensiones políticas y socio-económicas. Sin embargo, los Hurones perciben ya con ojos de foráneo los pocos vestigios de su tradición cultural - igual que los de la segunda y tercera generación de los migrantes

---

49. "La división en clases sociales es una división vertical, jerárquica, de grupos humanos en la sociedad. En cambio la división en términos étnicos tiende a ser horizontal y sugiere igualdad básica y paridad" (Roosens, 1986, 25; trad. JvK).

50. Cf. UNESCO (1970; 1982; 1983; 1987).

sud-italianos, aculturados en las escuelas y universidades belgas (Roosens, 1986, 180). Después de su investigación entre los Hurones, en que Roosens desarrolló y afinó sus conceptos teóricos, inició un estudio intercultural para comparar los fenómenos de renovada etnicidad que ocurren entre pueblos tan diferentes como: los Yaka de Kwaango, los Luba de Kasai, Zaire, las minorías étnicas de Bélgica y los aymaras de Carangas, Bolivia. Para este último caso recurre al estudio de G. Pauwels (1983), que señala que estos aymaras - teniendo una continuidad cultural y biológica que está fuera de toda duda - en general no se preocupan de la dominación cultural de Occidente. Se interesan sólo por un desarrollo económico que, suponen ellos, será solamente positivo: más riqueza, más prestigio, más comodidades, más seguridad económica. Mientras tanto, la conciencia de su identidad étnica no se ha borrado, pero subsiste en segundo plano. Sin embargo, reaparece también, en oportunidades, el pensamiento indianista (visible en el katarismo y otros movimientos). Aparece igualmente en una actitud demostrativa de su identidad aymara, por ejemplo, cuando alguna organización internacional desea favorecer proyectos para el desarrollo de los indígenas pobres y cuando los aymaras desean solicitar aquellos subsidios para sus comunidades. A tal fin, los aymaras se ponen su poncho, chullo y ojotas y las comunidades reciben las delegaciones extranjeras con música "típica". Nótese que la misma tendencia oportunista, tal vez en otras formas, hemos observado en Tarapacá, donde la aparición de las ONGs desde 1980 estimuló esta toma de posición étnica.

En su análisis intercultural, Roosens demuestra cómo se construye la etnicidad, haciendo uso instrumental de la tradición (folklorizada ya), con el fin de adquirir más recursos para el desarrollo y la modernización, y concluye diciendo que "grupos étnicos se perfilan más y más y acentúan su identidad cultural, no importa si ésta ya se ha gastado bastante" (p. 180; trad. JvK).

En el análisis de los materiales mencionados más arriba captamos en forma muy aislada - y por eso sin relevancia social - unos tonos de la música del indianismo ideologizado, precisamente en una ONG aymara de Arica organizada por emigrados que en su paso dificultoso y frustrante por la universidad, se radicalizaron a la vez que se aislaron de sus comunidades. El mismo tono ideologizante se escuchó en la "Federación de Organizaciones Aymaras" (en formación), que es donde los nuevos partidos políticos de oposición, como el PTI - Partido por la Tierra y la Identidad" buscan relacionarse con el "mundo aymara". Es bueno darse cuenta que siguiendo por el camino del desarrollo ideologizante de la etnicidad se llega finalmente a la ideología indianista de un Fausto Reinaga. Sin embargo, la ideología de la "indianidad" no ha encontrado adhesión en las comunidades del altiplano - y menos en Chile. Quince años después de lanzarse, el indianismo aymara de Reinaga está limitado Prácticamente a La Paz, donde subsiste en un aislamiento frustrante entre los aymaras emigrados y pasados por las universidades. Lemaire (1986) observa que: "Igual que la ideología de la négritude se ha gestado en París, entre los estudiantes africanos, así también la

indianidad como idea fue un producto de La Paz o Lima, y como tal supone una alienación de la tradición aymara directa" (p. 276; trad. JvK).

5.5.2 La auto-identifícación

Guiados por el estudio de Pauwels en Carangas y la reflexión teórica de Roosens, retomamos ahora la pregunta si en Tarapacá, al culminar el proceso de incorporación dirigida, existen reacciones que indiquen un movimiento de revivencia, o renacimiento indígena entre (algunos) dirigentes aymaras. Analizamos primero la forma en que se identifican, y luego el discurso que manejan - y la actitud que asumen - en la defensa de sus intereses.

La auto-identificación se escoge entre varias alternativas, para legitimarse y legitimar sus pretensiones. Los nuevos dirigentes de comunidades y de organizaciones aymaras - tanto los "hijos del gobierno" militar, como los autónomos - desarrollaron contactos muy frecuentes y directos con las autoridades del gobierno a todos los niveles de la jerarquía; contactos con las autoridades eclesiásticas y universitarias, con organismos y delegaciones extranjeras y (últimamente) con partidos políticos, con investigadores, científicos y periodistas. Además, aparecen en la publicidad a nivel regional, nacional y aún internacional. Antes de 1973, este tipo de contactos eran escasos e incidentales, si no inexistentes. Existen varias alternativas y expresiones para presentarse, hacia afuera y al interior del mundo aymara. Las principales son éstas:

"Indio" es una forma fuerte de identificación, de clara referencia étnica, pero de doble carga. Cuando lo dice el no-indio, es generalmente muy despectivo y equivale a un insulto grave. Pero se usa también entre aymaras, en confianza, por ejemplo durante una fiesta o ceremonia. Entonces expresa sentimientos de pertenencia étnica, confianza, intimidad y solidaridad. Su significado secundario es: "con fuerza prehistórica, bruta, inmensa, no cultivada y radicando en la Tierra". Bajo el efecto del alcohol el "nosotros, los Indios" respira ambiente telúrico/ diabólico; dispuesto a pelear contra la opresión de todo no-indio (sea alcalde, gobernador, juez, cura, Dios mismo). Respira también comunión muy profunda, en las raíces, con los congéneres. La auto-identificación "indio" aparece recientemente también en el vocabulario de los nuevos dirigentes frente a sus interlocutores urbanos y con tonos de desafío y de orgullo étnico,[51].

"Soy Isluga, Cariquima,..." es tal vez la manera más tradicional y más frecuente de identificarse. El que habla así se presenta con referencia a su comunidad. Esta forma de presentarse es a la vez "étnica" y "territorial" (o geográfica). Es un modo algo camuflado de presentarse en términos étnicos: para el extraño en términos geográficos y para el aymara más bien en términos étnicos. Hacia afuera, los nuevos dirigentes no suelen usar esta forma de identificarse.

---

51. Así por ejemplo en el 461 Congreso Internacional de Americanistas junio de 1988, Amsterdam), donde cuatro de ellos presentaron sus ponencias en el simpósion llamado "La visión INDIA"(MUSIRO, 1989)

"Soy Aymara" no es una forma tradicional de identificarse. Indica más bien la identidad lingüística de la persona y como tal tiene referencia étnica. Se dice también: "soy aymarista" para indicar que habla aymara. Hasta hace 15 años, este modo de identificarse no era la acostumbrada pero ahora es más frecuente, (aunque no entre los agricultores andinos). Los nuevos dirigentes altoandinos y urbanos la usan muy amenudo en sus contactos urbanos. El término es de uso frecuente en grupos u organizaciones andinos independientes y revindicativos.

"Soy andino" es una identificación de connotación netamente territorial. También esta expresión entró recientemente en el vocabulario usual entre dirigentes tanto autónomos como dependientes del alcalde. Los dirigentes independientes la usan al parecer con preferencia ante las autoridades nacionales. En círculos universitarios y educacionales el adjetivo "andino" se usa frecuentemente con referencia a la población, al igual que el siguiente término.

"Soy campesino, soy pastor, ganadero, agricultor..." se escucha decir con frecuencia por los aymaras que en el medio urbano se identifican. Es un modo de identificarse con referencia al grupo socioeconómico, que en la región tiene inmediatamente la connotación de "indígena". Expresándose así, la persona eclipsa su pertenecia étnica, aun cuando no la puede negar por su fisonomía y su actividad económica.

"Soy indígena", sería sin duda una manera de identificarse con referencia étnica, pero los aymaras casi no la usan. El término está en uso en círculos urbanos cultos y entre científicos. Es un término más bien cínico y negativo. Bajo los gobiernos anteriores a 1973, pertenecía al vocabulario burocrático oficialI[52] pero desapareció allí sistemáticamente con el régimen militar[53], ya que "en Chile ya no hay indígenas".

Todos los dirigentes, los independientes y los "leales" al gobierno, se escogen cuidadosamente el modo de identificarse, de acuerdo a sus pretensiones y a la estrategia seguida frente a su interlocutor. Las alternativas de auto-identificación se dividen en dos categorías, una de referencia étnica, y otra de referencia territorial o socio-económica.

Ante las autoridades del Gobierno Militar y su burocracia - inclusive los personajes e instancias del mismo ambiente - la autoidentificación de los aymaras tiende a ser en términos geográficos o socioeconómicos. Sin embargo, aún en este ambiente, los nuevos diligentes manejan cautelosamente la auto-Identificación étnica, para reclamarse más espacio y justificar sus acciones reivindicalistas dirigidas contra estas autoridades. Casos ejemplares son: la terminología en la lucha por la escuela particular de Lirima y por el agua de riego en la Quebrada de Tarapacá.

Cierto es que desde 1973 aumentó considerablemente el uso de términos étnicos para la autoidentificación. Los dirigentes manejan manifiestamente la auto-identificación en términos étnicos para legitimar así sus pretensiones y objetivos de

---

52. Recuérdese del "Instituto de Desarrollo Indígena" (IDI), una oficina del Gobierno Chileno hasta 1973.

53. Recuérdese del artículo de Rojas Labra, 1980.

lucha. Al movilizar la identidad étnica (real 0 imaginaria) de sus comunidades y organizaciones expresan una actitud de (re-)conquista indigenizante, que podemos calificar de reetnificación, o renacimiento aymara.

Entre ambos opuestos - Gobierno Militar y ONGs extranjeras - existe una serie de entidades e instancias, donde los dirigentes se identifican en términos étnicos de diferente peso y fuerza, dependiendo de las expectativas y de la posición ideológica del dirigente mismo. La conclusión es que la auto-identificación preferencial en términos étnicos es efecto de ambos: de la toma de conciencia de la identidad étnica y de un factor ideológico-estratégico (o en su caso: de un elemento de oportunismo) que dinamiza el esfuerzo emancipatorio de los aymaras bajo el régimen militar.

5.5.3 El discurso aymara

A- continuación identificamos las constantes en los argumentos manejados por los dirigentes autónomos más dinámicos[54] en la defensa de sus intereses y con que justifican sus acciones y proyectos. Es notorio que este tipo de dirigentes se encuentra en las comunidades altoandinas y en la ciudad entre los emigrados, pero no en la zona agrícola de la precordillera. Materiales para este análisis encontramos los documentos relativos a sus proyectos (descripción, solicitud de financiación, evaluación) y en documentos públicos (entrevistas de prensa, radio y TV, presentaciones ante congresos y seminarios, artículos de fondo)[55].

Ante las autoridades chilenas y los medios de comunicación social, los dirigentes se presentan constantemente como chilenos conscientes de su nacionalidad y leales con su patria. A menudo invocan con sutileza el título de ser los defensores del territorio chileno en una región inhóspita pero rica en minerales y que son los guardianes de las fronteras nacionales para Chile. Invocan la igualdad de derechos como chileno. En trámites y solicitudes insisten en el cumplimiento efectivo de esa igualdad. Están listos a reclamar contra la discriminación y postergación, aunque de una manera cautelosa, no ruidosa. Ante la autoridad chilena, la lealtad con la patria es gratificante[56].

Van más allá y reclaman de la burocracia, cada vez más, por un trato preferencial en subsidios y ayudas, por tratarse de comunidades más pobres, subdesarrolladas y atrasadas, con gente que lleva una existencia muy dura, sacrificada y asarosa y que se debate en condiciones de vida carentes de las comodidades y facilidades normales en el medio urbano y sin acceso a las pautas de consumo urbano básico. Así se presentan como los postergados de siempre, los

---

54. No incluimos aquí (el discurso de) los dirigentes nombrados directa o indirectamente por el Gobierno: de juntas vecinales, comités vecinales, CEMA, Centros de Padres de escuelas fiscales. etc.

55. Cf. J. Alvarez (1987; 1989), Mamani y Vilca (1989), Chipana (1989), Van Kessel (1985), Solidaridad (1989), y también la documental de TV " ... y es nuestra".

56. De allí la conducta electoral tradicional (y de 1989): se vota por el ganador (lo que es bastante común en el medio popular) pero quedándose una fase atrás: expresando lealtad con el gobierno gastado.

maltratados por la sociedad y la naturaleza. Obsérvese que ante la autoridad chilena no se quejaban - y menos en estos términos - en tiempos pasados, cuando había mucha más razón y menos esperanza de mejorar su posición social por este camino. La humildad ante el gobierno también es gratificante aunque lleva a una actitud casi mendigante. Así consiguen: mejorar sus caminos de acceso, electrificación de su comunidad, instalación de radiotelefonía, agua potable, subsidios de PEM y POJH, y otros beneficios más.

Existe otro conjunto de argumentos, manejado preferentemente ante las ONGs - especialmente las extranjeras - ante delegaciones y público europeo y ante todo rival del Gobierno (Militar). En este ambiente se autodefinen con preferencia en términos étnicos (" aymaras") y legitiman con ello sus pretensiones de prestigio y sus derechos a la tierra y al agua. Así esperan también asegurarse el apoyo y los recursos de sus aliados. Acentúan su ascendencia prestigiosa incaica (!), la continuidad cultural e histórica de sus tradiciones ("por miles de años"% costumbres, derechos, sabiduría y tecnología. Ellos fueron los primeros dueños de tierras y aguas. Han sabido cuidar y manejar bien la ecología andina, por su sabiduría y su tecnología natural, no violenta. Son los herederos de una cultura y tecnología muy prestigiosa. Defienden abiertamente su cosmovisión, expresada en mitología y leyendas. Exigen respeto por sus "costumbres", es decir, la parte más autóctona de su religiosidad, tradicionalmente más atacada y hasta hoy día tratada en círculos "civilizados" y ortodoxos de paganismo y primitivismo. Se quejan de la represión y la explotación colonia] y neo-colonial, contemporánea, para explicar su posición deteriorada (de comunidades explotadas y marginadas), su situación precaria (de subdesarrollo, extrema pobreza, deterioro moral, desorganización social, pérdida de identidad cultural y de conocimientos técnicos). Como aymaras ellos son víctimas de discriminación (por parte de la burocracia, el profesorado y el aparato de seguridad nacional), víctimas del menosprecio general y del trato despectivo de la sociedad chilena, en la ciudad víctimas de la explotación (en el mercado y en su trabajo asalariado: desagradable, pesado y mal pagado) y en la Cordillera víctimas del despojo general (por la legislación y las grandes compañías mineras). La imagen de víctima de la discriminación es gratificante también en la época de los "derechos humanos". Ante las ONGs defienden su principio y su capacidad de auto-desarrollo y auto-gestión. Argumentos manejados para conseguir beneficios y subsidios son: su posición socio-económica inferior y su calidad cultural superior. Presentan a la comunidad aymara como avanzando en la recuperación de su cultura; presentan su tecnología como respetuosa con la ecología. Aducen también el argumento de la protección del medio ambiente que por la cosmovisión andina y la tecnología aymara estará más garantizada. En su discurso manejan a menudo el mito de la Pachamama, pero sin desarrollar una ideología de la ecología india, que Lemaire (1988,100) señaló entre algunos Indios de Estados Unidos. Los dirigentes suelen desarrollar su mitología de la Pachamama como fuente de toda vida que es imperioso respetar y cuidar[57] legitimando sus protestas contra la

57. Ejemplos de eso observamos en Mamani & Vilca (1989); Van Kessel (1985) y Solidaridad (1989).

política del desarrollo minero y las pretensiones de las compañías mineras con una auréola de religiosidad y ética andina[58].

Ante ambas, ONGs y autoridades nacionales, presentan a la comunidad como "en camino al desarrollo", gracias a su trabajo forzudo, sacrificado y tenaz. Exigen respeto para la comunidad y sus representantes (ellos mismos!). Para un encuentro "en cancha ajena" (sea una oficina del Gobierno, un congreso, o una presentación pública), los dirigentes se presentan bien vestidos y con buenos modales. En las comunidades saben manejar la hospitalidad como arma de conquista y de defensa: reciben al interlocutor sea autoridad, sea extranjero - con todo esmero y hospitalidad, para cortarles la crítica y conseguir lo solicitado[59]. Su estilo de negociar y discutir es modesto pero fuerte, amable pero decidido. Su arma manejada con la mayor dignidad y habilidad es el silenció y la no-acción.

5.6 Conclusión

Todos los argumentos de este discurso se balancean entre dos posiciones de partida, tomadas de acuerdo al destinatario o público del caso: 1. somos chilenos leales, con igualdad de derechos; 2. somos aymaras con derechos más antiguos. Esto correponde, como es natural, a las dos formas de identificarse, que demuestran la misma ambivalencia: 1. "Somos chilenos", ante el gobierno de Chile y organismos chilenos; 2. "Somos aymaras", ante las ONGs (especialmente las extranjeras), los científicos e investigadores y (en grado menor) la Iglesia Católica con sus departamentos de derechos humanos y asistencia social - recuérdese la oposición rivalizante entre Iglesia y Gobierno.

Este análisis detallado permite la conclusión que se trata de un creciente esfuerzo de superación, desarrollo y emancipación, en que los nuevos dirigentes se avalan más y más del recurso de la etnicidad, para convencer al interlocutor externo y para movilizar al comunero. Con el ocaso del gobierno militar desde octubre de 1988 cuando en un referendo el pueblo chileno votó en su mayoría por el NO - los dirigentes aymaras extienden, poco a poco, el uso de esta argumentación al ambiente de los nuevos partidos políticos, de oposición al Gobierno Militar, y a las oficinas del Gobierno.

58. Por la invasión de ecologistas, europeos y chilenos, interesados en argumentos para su "lucha verde", ocurrió una interpretación sesgada e ideologiazante de la "sensibilidad aymara ante la naturaleza". Sin llegar a una ideología ecologista, los dirigentes apelan hábilmente en sus intentos por conseguir apoyo y recursos para la defensa de sus tierras y aguas a esta "sensibilidad ecológica" de los europeos.

59. En sus palabras: "para taparles la boca" y "para que suelten lo que llevan bajo el poncho".

CAPITULO VI

CONCLUSIONES

Los procesos históricos que se han ido desarrollando en Tarapacá rural desde tiempos pre-colombinos, nos interesan desde el punto de vista de la sociología del desarrollo. Entendimos él desarrollo genuino como un proceso muy particular. Su adecuada definición sólo se logra en una perspectiva propia de la formación social en cuestión. Por eso, desarrollo no puede ser cualquier proceso de crecimiento económico (e. gr. por una desmesurada producción argentífera o salitrera) ni tampoco cualquier proceso de modernización de estructuras, basado en las ciencias positivas y en la tecnología científica (i.e. europea). Por otra parte, hemos de reconocer modelos de auténtico desarrollo logrados fuera del ambiente de la civilización occidental. Sin embargo, el desarrollo de sociedades contemporáneas no occidentales, no pocas veces se confunde y se identifica, en nuestra época, con los procesos de modernización y occidentalización, los que, de hecho, se producen en ellas bajo los impulsos del imperialismo occidental. Desarrollo, en el sentido más propio del concepto, decimos, es un proceso endógeno, auto-creativo, integral, definido y proyectado dentro de la perspectiva ecológica, tecnológica, histórica y cultural propia de la sociedad en cuestión (ver Capítulo II).

La civilización andina no conoció el problema del subdesarrollo o del desarrollo desigual propio al sistema occidental moderno, sea a nivel mundial, sea a nivel nacional de las repúblicas andinas. Su vitalidad y capacidad se demuestran en que el nivel de desarrollo global era alto e iba creciendo rápidamente hasta 1532. Por otra parte, en la perspectiva de la auto-definición andina del desarrollo, no cabe estimar el nivel de desarrollo alcanzado con el criterio de la productividad como criterio único 0 supremo de evaluación. De inmediato, el hombre andino se preguntaría hasta qué punto la mayor productividad iría a costa de otros sectores, no económicos, pero sí vitales, del bienestar total. Lo económico representa para él un valor de primera categoría, pero no un valor autónomo independiente. Donde el supremo criterio de auto-evaluación en nuestra civilización parece ser: el nivel de productividad alcanzado (y la lógica de la historia - ¿o de la ideología? - del capitalismo imperialista pareciera comprobarlo por la ley del más fuerte que sobrevive), allí, el supremo criterio, según la visión andina, pareciera ser el grado de adaptación al medio ecológico, criterio cimentado en la cosmovisión y mitología andinas. La adaptación al medio ha sido su mayor preocupación y su máximo logro. La mitología y los rituales, las estructuras sociales y la tecnología andinas, todo ello sugiere la primacía del criterio ecológico en la visión andina del desarrollo o en la auto-evaluación de sus realizaciones. De hecho, su adaptación alcanzó el carácter de una perfecta simbiosis entre sociedad y naturaleza y constituyó ambos:

el principal secreto y el máximo logro del modelo de desarrollo andino[1].

Recordándonos la fisonomía del subdesarrollo de Tarapacá (Capítulo I), y el proceso que a ello llevó (Capítulos III y IV), queremos resumir a continuación, brevemente, las conclusiones específicas referentes a las cuatro hipótesis formuladas anteriormente (párrafos 2.3.), conclusiones que han sido presentadas más extensa y detalladamente en sus respectivas oportunidades (párrafos 3.1.4.; 3.4.; 4.6.). Estas dicen en breve:

- que el proceso histórico de Tarapacá no constituye una evolución de la sociedad andina, de su cultura y estructuras, sino un intencionado proceso de desmantelamiento de las estructuras analizadas (Párrafo 3.4.), y de erosión de la cultura andina (párrafo 4.6.); (cf. Hipótesis l);

- que la organización social colla-incaica - antes de este proceso - había alcanzado un alto y creciente nivel de desarrollo endógeno andino en todos sus aspectos estructurales mencionados (párrafo 3.1.4), desarrollo inspirado en una cultura altamente integrada y coherente, íntimamente vinculada a la ecología andina, elástica y asimiladora (Párrafo 4.6.); (cf. Hipótesis 2);

- que el desarrollo criollo-minero observado en Tarapacá fue conducido ‘desde fuera’ y con los recursos organizativos coactivos de tipo (neo) - colonial (Párrafo 3.4.); (cf. Hipótesis3);

- que este modelo de desarrollo minero estuvo orientado ´´hacia afuera’ y se realizó a costa del sistema económico y social de la sociedad autóctona (párrafo 3.4.); (cf. Hipótesis 4).

A las conclusiones específicas, resumidas aquí, podemos ahora agregar las siguientes observaciones y conclusiones generales.

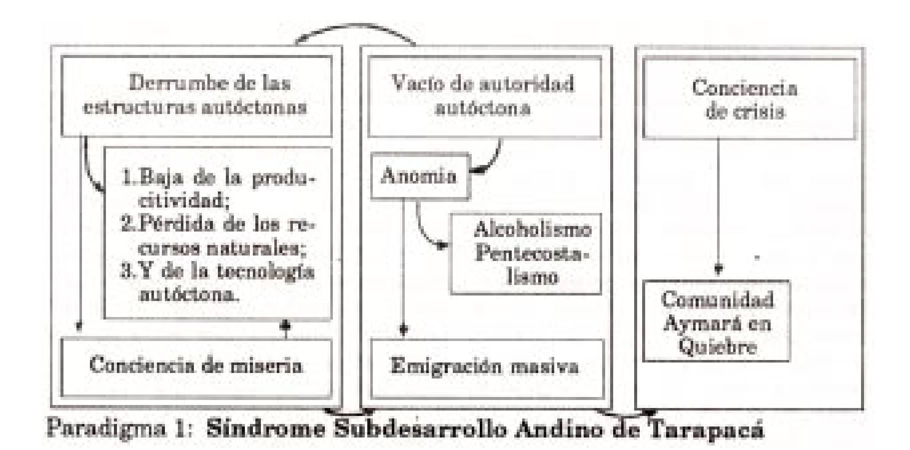
En el caso de la sociedad qheswaymará pre-colombina, hemos encontrado

1. Nótese que en la visión andina ya no estamos evaluando los ‘niveles de desarrollo (scl. económico)’ un abstractum que pareciera poco interesante - sino el desarrollo integral de la civilización misma en su totalidad y en todos sus sectores. Siguiendo siempre la óptica andina, se manejarla, junto con el criterio supremo de evaluación que es la adaptación ecológica, también el criterio de la productividad. Sabemos que]ab niveles de productividad alcanzados en tiempos pre-colombinos - que McClelland (1967 : 152) mide en volúmenes de construcción y Sherbondy (1969 : 187) en superficies de terrazas regadas - han sido impresionantes y no han sido igualados por la agricultura moderna en los Andes. Lemaire (1976: 183) menciona más criterios de evaluación, como: la integración interna, el grado de racionalidad y adaptación a la naturaleza humana. En cuanto a la integración interna de la civilización andina, tanto de su cosmovisión como de sus estructuras sociales analizadas más arriba, el sistema ofrece un impresionante aspecto de refinamiento y consistencia. En cuanto a su grado de racionalidad, tenemos que estar conscientes que el hombre andino tiene su racionalidad propia, que no es idéntica a la racionalidad científica del modo europeo. Este criterio, y también aquél de la "adaptación a la naturaleza humana", son difíciles de aplicar por el sezgo conceptual (debido a un inevitable etnocentrismo occidental) que falsifica la objetividad de ambos criterios. Sin embargo, pareciera que también estos criterios valorizan definitivamente la civilización andina y su modelo de desarrollo: cf. D. McClelland, 1967, The Achieving Society, New York; S.J. Sherbondy, 1969, "El regadío en el área andina central; ensayo de distribución geográfica", en Humanidades 3; T. Lemaire, 1976, Over de waarde van kulturen, een inleiding in de kultuur-filosofie, tussen europacentrisme en relativisme, Baarn.

un proceso logrado de desarrollo alternativo, andino, que después de 1532 no prosiguió su curso. Todo lo contrario: por la remodelación según pautas de desarrollo europeizante y 'modernizante' que diseñó la ' elite europea, c.q. criolla, vemos producirse un proceso de subdesarrollo global y progresivo en el mundo andino. Los fundamentos del desarrollo andino anterior (las estructuras sociales autóctonas) fueron socavados. Su fuente de inspiración (la cultura andina) fue drenada. La tecnología y la economía andinas fueron condenadas a un proceso de erosión y receso. El modo de producción andino no recibió ningún impulso hacia un mayor despliegue y evolución, sino que sufrió atrofia y colapso total. Así fueron, en el caso de Tarapacá rural como en toda el área andina, los efectos del modelo de desarrollo impuesto por las fuerzas (neo)coloniales.

El desarrollo europeo-criollo de los Andes resultó destructivo por estar centrado hacia afuera, por ser mal adaptado al medio ecológico andino, por violentar la formación social andina negándole toda continuidad histórica y cultural, y por producir la contradicción entre el hombre andino explotado y el hombre europeo-criollo explotador.

El subdesarrollo del sector andino de Chile aparece hoy en día: en la productividad cada vez más baja de su economía; en el abandono y el deterioro contínuo de los recursos naturales y renovables, inclusive su agotamiento; en la involución y pérdida de la tecnología autóctona, sin su reemplazo exitoso por una tecnología alternativa moderna; en la conciencia de las condiciones deterioradas de vida; en el derrumbe fatal de las estructuras sociales autóctonas (al término de un largo proceso de erosión); en la virtual ausencia de liderazgo y autoridad autóctonas; en las muy variadas indicaciones de una situación de anomia paralizante (alcoholismo, pentecostalismo, etc.); en una incesante corriente migratoria hacia la ciudad; y muchos otros factores más. Es posible agrupar estos factores, tentativamente, en un paradigma estructurado: Síndrome del Subdesarrollo Andino de Tarapacá (ver abajo). Vale anotar que las líneas de influencia de este paradigma son ambiguas: varios de estos factores se refuerzan mutuamente, y podemos suponer que la totalidad de estos factores precipita el proceso de subdesarrollo global y descomposición de la comunidad autóctona. Con mucha aplicación lograríamos, tal vez, un modelo sofisticado, aunque siempre discutible de interpretación del "mecanismo de descomposición" que desemboca en el extremo subdesarrollo. Pero más relevante que esta 'autopsia', es considerar el síndrome de todos estos factores, y algunos más, como el fenómeno global del subdesarrollo progresivo de Tarapacá que en su totalidad es el efecto de la derrota de un pueblo, vencido en su lucha por sobrevivir y quebrado por la violencia de las estructuras de dominación y explotación destructivas, y por el impacto de la influencia cultural urbana y occidentalizante.



Paradigma 1: Síndrome Subdesarrollo Andino de Tarapacá

Combinando los fenómenos y hechos sociales señalados en la investigación histórica con lo expresado en las hipótesis básicas de nuestro marco teórico, queremos formular a continuación una serie de ocho proposiciones que interpretarán con más detalle y precisión el significado y el alcance teórico del proceso histórico del subdesarrollo andino.

1. La dominación criolla sobre los aymaras, se concretizó en un proceso de integración subordinada, dependiente y totalmente desfavorable, en las estructuras de la sociedad nacional criolla.

2. **Esta integración subordinada fue el efecto a) de una estrategia política y cultural que aspiró a realizarla por la introducción de un nacionalismo etnocidiario** promovido por los programas de educación pública (la escuela nacional, el servicio militar, los programas asistenciales, de promoción y culturización); b) de una estrategia económica y social de explotación capitalista de los recursos humanos y naturales no renovables (minería), a costa de la economía autóctona agropecuaria (basada en los recursos renovables). Esta estrategia económica no es solamente de nuestro siglo, sino que es una constante desde la temprana Colonia española. Vale agregar aquí dos observaciones: a) la estrategia político-cultural de asimilación ha sido una constante desde la conquista española, a pesar de la pretensión de introducir el sistema de castas. Sólo han variado los métodos y la argumentación ideológica. Así, observamos, sucesivamente: 1. la 'erradicación de idolatrías', la Doctrina y el objetivo de la cristianización y civilización (llamada 'policía'); 2. la reorganización liberal-igualitaria del sistema administrativo republicano, la enseñanza progresista de la ilustración y el objetivo del ferviente patriotismo: 3. la civilización, la modernización mediante la enseñanza fiscal generalizada,

el asistencialismo estatal, el servicio militar obligatorio y la introducción forzosa del castellano, todo con el objetivo de la concientización nacionalista. b) La estrategia económica de explotación minera, aún a costa de la economía agropecuaria, es otra constante desde la temprana Colonia española[2]. El desinterés por la agricultura de parte de los españoles y los efectos destructivos de la administración colonial y republicana para el sector agropecuario ya había tenido su preludio de mal agüero en el sur de España, donde la Reconquista medieval significó el abandono definitivo de la agricultura intensiva de alta tecnología de regadío, practicada por los árabes, y su reemplazo por la ganadería extensiva[3].

3. Los efectos de esta estrategia de integración nacional para la sociedad autóctona han sido:

a) **El quiebre virtual de la conciencia social indígena y los subsiguientes fenómenos de atomización de la comunidad y la familia autóctona y de anomia.** La conciencia aymara ha sido durante toda la Colonia y hasta en tiempos subactuales, la base de las insurrecciones y movimientos indígenas y la esperanza de una emancipación autóctona andina. Expresiones de la anomia sobrevenida por el desmoronamiento de la normatividad ética y las estructuras tradicionales y por el vacío de autoridad interna, son: alcoholismo, pentecostalismo, abandono de tierras, liquidación de ganado y emigración masiva sin perspectivas económicas.

b) **El quiebre de la economía autóctona** por la ocupación por varias generaciones de la fuerza de trabajo agrícola y los recursos naturales (tierras y aguas); por la transformación del sistema de producción multivariada de alimentos en un sistema de masiva monoproducción forrajera; por la destrucción definitiva de la organización social autóctona de la producción económica; y por la desaparición irreparable de la tecnología agrícola andina[4].

c) **Un proceso de urbanización, acarreando la proletarización de la gran mayoría de la población aymara y permitiendo, primero la enajenación, y después, la destrucción de sus recursos naturales**. La urbanización es la culminación del proceso de mestización biológico y cultural de la población; el éxodo del campo a la ciudad significó la masificación de la población indígena, terminando el proceso previo de la atomización de la comunidad y de la familia autóctona, que se desarrolló durante la Colonia, el ciclo argentífero y salitrero.

---

2. Cf. la Carta del Minero de Potosí, Juan Lozano Machuca, dirigida al Virrey del Perú, donde describe la provincia de los Lípez (1581); copia de esta carta se encuentra en Boletín CEDOC, Nos. 213, Universidad del Norte, Antofagasta, 1972.

3. Cf. Darcy Ribeiro, 1970, El proceso civilizatorio; etapas de la evolución socio-cultural, Caracas, p. 105.

4. Es posible demostrar, con Appel (1976 : 21) que la pérdida de la tecnología autóctona significa un empobrecimiento y una amenaza para la humanidad, o, al menos, para los Pueblos andinos, y sus oportunidades de supervivencia en la sociedad post-industrial.

d) **La formación de 'bolsones relictuales' autóctonos a consecuencia de un forzoso retroceso geográficoeconómico**, perdiendo sucesivamente el acceso a los recursos del, mar y playa; de la Cordillera de la Costa; de la pampa salitrera y la pampa del Tamarugal (con recursos forestales, forrajeros y agrícolas); de los oasis y quebradas fértiles de la precordillera; los recursos múltiples ubicados en territorios no chilenos, quedándose refugiados en insignificantes islotes aymaras situados en la alta cordillera, donde también se les ha enajenado algunos recursos mineros y de aguas y controlado su libre desenvolvimiento económico y social.

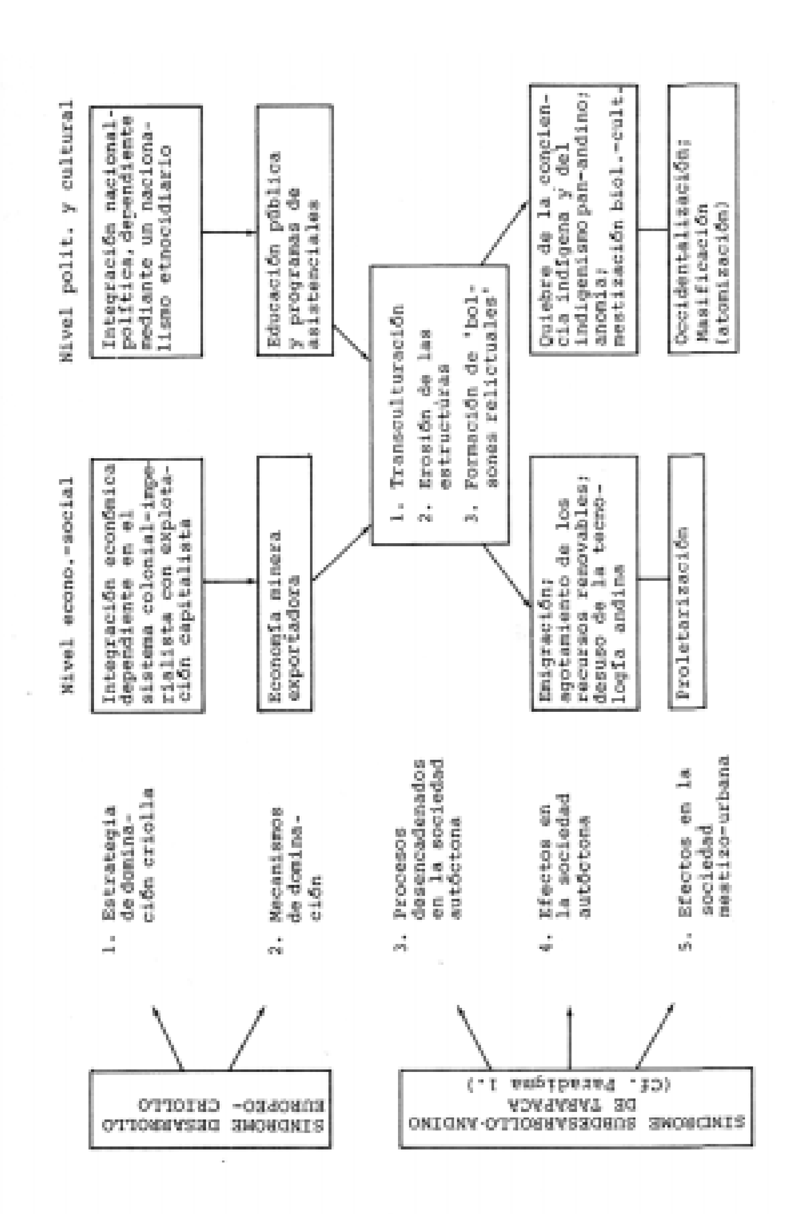
Estas pautas significan, en resumidas cuentas, que el proceso de desarrollo capitalista, colonial y alógeno, dirigido por la sociedad criolla dominante, es: 1) un desarrollo de total destrucción para la sociedad autóctona, y 2) un desarrollo de nuevas estructuras, modernas, sobre las ruinas de la sociedad andina que -si bien dejó grandes ganancias a las clases elitarias y medias de la sociedad dominante- no trajo bienestar, ni mejoría o progreso, ni menos emancipación social y material para la población aymara, sea urbana, pastoril o agrícola, salvo incidentalmente y a costa del desarraigo y la mestización.

Basándonos en las hipótesis anteriores que versan sobre el impacto de la Colonia y del ciclo salitrero, y por otra parte - en el enunciado 1 síndrome del subdesarrollo andino de Tarapacá', podemos ahora formular la siguiente hipótesis:

4. El subdesarrollo progresivo de Tarapacá que aparece en el síndrome mencionado, es el efecto de la derrota del pueblo aymara de Chile, empeñado en la lucha por la supervivencia étnico-cultural y quebrado por la violencia de las estructuras de dominación neo-colonial.

5. Por otra parte - y retomando nuestra definición del desarrollo endógeno y auténtico como: Bienestar estable y seguro, **realizado** por el esfuerzo propio de la colectividad y con los recursos disponibles o conquistables por ella misma y **afianzado** en el contexto de una clara identidad cultural, y étnica propia tenemos que sostener que **el actual subdesarrollo del sector indígena del Norte chileno no está tanto en cada uno de estos factores que componen el síndrome, sino en el debilitamiento y virtual eclipse de la conciencia social autóctona,** lo que equivale a la erosión y el desenlace de la conciencia de la identidad cultural autóctona y la lealtad hacia la comunidad, la tradición y la tierra de origen. De la misma manera, a nivel del desarrollo social, el subdesarrollo no consiste tanto en la inaccesibilidad del llamado 'desarrollo social' propio y originario del sector urbano (enseñanza, previsiones sociales, vivienda, salud, pautas de consumo y de entretención popular urbanas, etc.). A nuestra manera de ver, el subdesarrollo andino está más bien en la imposibilidad (y/o en la carencia de capacidad imaginativa necesaria) de integrar estos modelos de desarrollo social en el sistema cultural andino y su organización social tradicional. Detengámonos para explicar esto.

En el pasado colonial, los aymaras lograron asimilar e 'indigenizar' los principales elementos del culto cristiano. En el presente, parecen no saber transformar



Paradigma 2: Resumen Teórico-Hipotético del Proceso Histórico de: **Desarrollo alógeno y dependiente de la Sociedad Andina**

o asimilar los elementos básicos de la cultura urbana secular y sus estructuras en sus propias maneras de ser. Los aymaras de Tarapacá, como colectividad, ya no intentan una superación social colectiva -por y para la comunidad- por la incorporación y la indigenización de aquellos modelos foráneos de desarrollo social. Todo lo contrario: muchos de ellos tratan de conquistar los beneficios sociales -aunque vanamente- por el abandono de la comunidad y su cultura y por la vía de la transculturación individual. El precio que pagan es de sacrificar los vínculos con la tierra, la tradición andina y la etnia de su origen, es decir, de renunciar a la identidad étnico-cultural. Esto se traduce en el abandono físico de la tierra y en la emigración hacia la ciudad, mientras que los no aymaras desprecian los recursos agropecuarios abandonados, por los factores ecológicos imperantes y por los factores culturales que les son propios. Desde esta perspectiva scl. la carencia de una clara conciencia social - aparece el factor "emigración', mencionado en el Paradigma ´Subdesarrollo de Tarapacá', en su verdadero contexto y relevancia. Asimismo, el éxito que registra el pentecostalismo, el abandono de la tecnología autóctona, la virtual ausencia de liderazgo y autoridad en las comunidades, etc., significan, en el fondo, la derrota del pueblo y la agonía de la sociedad autóctona, por cuanto sus integrantes desconocen su identidad cultural y renuncian a la lealtad para con su comunidad.

La multiplicidad de procesos parciales considerados (proposiciones 1/5), se inscriben todos en el marco del antagonismo dialéctico entre a) el síndrome de desarrollo europeo-criollo: su estrategia y mecanismos de dominación, y b) el síndrome del subdesarrollo andino de Tarapacá: los procesos desencadenados allí

y sus efectos. Al mismo tiempo, observamos que los procesos parciales, a nivel infraestructural (económico-social), tienen su contraparte en el nivel superestructural (políticocultural). De este modo, podemos componer el Paradigma 2: "Resumen teórico-hipotético del proceso histórico del 'desarrollo alógeno y dependiente de Tarapacá rural—. Dentro del marco de esta interpretación histórica y dialéctica, es posible formular una larga serie de hipótesis específicas que enfoquen el proceso del subdesarrollo progresivo de Tarapacá en un gran número de procesos parciales. Mencionamos aquí sólo tres de ellos, que tienen especial interés:

6. Una de ellas se destaca por ser tan relevante como ignorada, y se refiere al epifenómeno de la desaparición de la tecnología autóctona andina, en particular de la tecnología agrícola y ganadera. Sostenemos que una pieza central en el síndrome del subdesarrollo progresivo de Tarapacá es el desuso y la pérdida de esta tecnología, ocasionada por el proceso de transculturación, y por varios otros factores más. **La desaparición de la tecnología autóctona acarrea una acentuada baja en la productividad de la economía autóctona, explicable por la deficiente adaptabilidad e ineficacia de la tecnología moderna, la que no logró adaptarse al medio ecológico andino, ni supo ofrecer una exitosa alternativa, ni menos asegurar una superación de los niveles productivos**. La baja de la productividad,

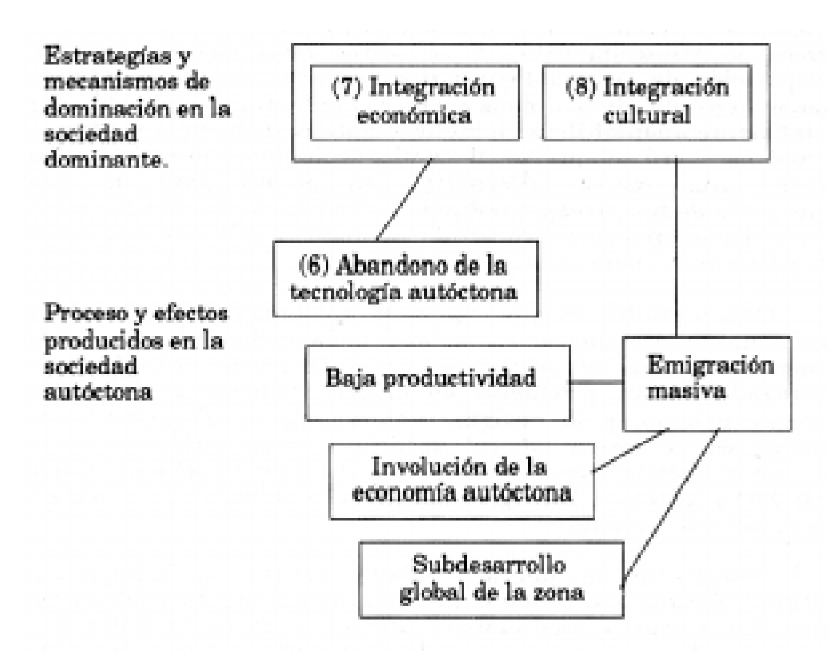
a su vez, ha favorecido el proceso de involución de la economía y ha precipitado más el proceso de subdesarrollo general de la zona.

7**. Otra pieza básica que explica la involución de la economía autóctona es su integración, subordinada y dependiente, en la economía urbana de mercados; los desfavorables términos de intercambio entre productos de origen indígena y de origen externo, urbano; y la desigual valoración, en el mercado de trabajo, de la fuerza laboral autóctona y no autóctona.** Esta 'integración' altamente desfavorable para la economía autóctona, estimula el abandono del campo, la emigración masiva hacia la ciudad y el proceso general del subdesarrollo.

8. Finalmente, **la política gubernamental de Integración cultural, llevada a cabo en el sector indígena de Tarapacá, crea entre los aymaras una clara orientación hacia la cultura y sociedad urbana y su concepto de desarrollo, reforzando así la corriente migratoria y el proceso de involución y subdesarrollo.**

Estas tres proposiciones (6-8) - entre otras más, que en forma específica podrían desglosarse del síndrome Subdesarrollo de Tarapacá -podrían ser representadas en el siguiente Paradigma 3, en que distinguimos los mismos niveles indicados en el Paradigma 2 ("Desarrollo alógeno y dependiente"), y que son: Estrategias y mecanismos de dominación vs. procesos y efectos producidos en la sociedad autóctona.

El proceso de desarrollo colonial/nacional 'hacía afuera' de Tarapacá, ha llevado al subdesarrollo de su sector andino. La desertificación del medio ecológico es sólo parte y símbolo de la erosión de lo que fue una economía y sociedad sana y autosostenida, integrada en términos de relativa igualdad en el sistema global del hemisferio pre-colombino. Después de recorrer, paso a paso, este camino sin salida, definimos 1) a nivel estratégico, unas conclusiones y observaciones generales en relación al desarrollo andino; 2) a nivel táctico, unos terrenos de acción permeables a esa estrategia de desarrollo, en la situación dada del subdesarrollo por la dominación y explotación criolla/nacional. Estas observaciones valgan corno sugerencias para una discusión posterior y a modo de corolario.Para los aymaras de Tarapacá, la corriente de su historia se ha acelerado aún más durante el gobierno militar de Pinochet (1973-1990). Es en este período que han sentido más la amenaza de su desaparición total y definitiva como pueblo. Al mismo tiempo apareció para ellos también la alternativa de un proceso de reetnificación y de una nueva toma de conciencia de su identidad histórica y cultural, como estrategia de supervivencia. Su escaso número no les garantizó fuerza electoral ni fuerza de presión masiva y su larga tradición en la estrategia, llamada "del camaleón", les desaconsejó una actuación en el campo de la política partidista. Sin embargo, en la década de los 80 se han movido más que durante los dos últimos siglos en la arena política, actuando allí en diferentes frentes y con iniciativas en lo económico, lo jurídico, lo organizativo, lo político y en el manejo de la publicidad. En el discurso de los dirigentes independientes de las organizaciones aymaras podemos distinguir una visión del futuro en los siguientes términos:



Paradigma 3: Tres variables que favorecen el Subdesarrollo Progresivo del Sector Indígena de Tarapacá

Sin pensar en una reanimación del pasado tihuanaco o incaico, ni menos en la erradicación de los restos de este valioso pasado, el hombre aymara de hoy - protagonista de su propio desarrollo - ha de abrirse camino a un proceso de redesarrollo integral de la comunidad andina, apoyado en sus propios recursos naturales y humanos, de acuerdo a su propio diseño y bajo su propia conducción. El aymara deberá reconstruir y reforzar su comunidad sobre el fundamento firme de su pasado y su capacidad histórica de integrar y andinizar creativamente los elementos culturales, religiosos, tecnológicos, sociales y económicos, selectivamente escogidos del mundo circundante, aún de sus colonizadores. Así ha de recuperarse la comunidad andina por su propia fuerza renovadora, sin perder jamás, por ello, su identidad histórica y cultural. Así la utopía del nuevo dirigente.

Sin embargo, la actitud práctica de la mayoría de los comuneros es más realista, materialista y oportunista y parece contradecir a sus dirigentes. Este realismo observamos en su conducta electoral.

En las votaciones de 1988 y 1989, los aymaras tuvieron la oportunidad de evaluar el gobierno de Pinochet. En el plebiscito de 1988, la consulta única era: continuidad de Pinochet en el gobierno, SI o NO. En 1989, en las primeras elecciones

presidenciales y de parlamentarios después de 1970, la alternativa fundamental era: continuación de la política económica y social del gobierno autoritario (con Büchi) o un vuelco democratizante con la oposición unida, encabezada por Aylwin. Otro elemento de la alternativa era: continuación de la política cultural de chilenización (con Büchi) o un -programa de respeto y atención especial a las minorías étnicas prometido por Aylwin. El ahogado Dougnac, experto en la legislación del agua que rescató los derechos de Lirima y muchas otras comunidades, era candidato independiente a senador[5] .

Los resultados, agrupados en distritos homogéneos y ordenados según zonas que van "de más a menos aymaras", se observan en el Cuadro 44. Según esta orden, Colchane está allí primero y representa el sector ganadero altoandino. Camiña/Chiapa/Mamiña están por el sector agrícola de la precordillera. Pica, el antiguo pueblo español con su agricultura señorial, aunque comprende unos pueblitos altoandinos, está aún más vinculada a Iquique. Huara/Pozo Almonte forman los restos del antiguo cordón de la minería salitrera, actualmente algo ruralizado. Iquique representa el sector urbano y refleja los resultados electorales a nivel nacional. Observamos entre los aymaras una gran fidelidad a Pinochet y una preferencia para la continuidad de su gobierno: cuanto más alejados de Iquique y más "puro aymara" el distrito, tanto mayor es la lealtad con el gobierno militar.

Estos resultados sorprendieron a todos: políticos, universitarios y ONGs chilenos. Sus explicaciones a posteriori no son más que hipótesis improvisadas que demuestran las dudas y la extrañeza por este veredicto aymara. ¿Es falta de conciencia democrática?, así se preguntaron todos. Diríamos que es efecto de factores corno el asistencialismo autoritario, característico del clientelismo del gobierno militar a nivel municipal y regional. Es efecto también del respeto aymara por la fuerza (militar) y efecto del control social, directo y personal, por intermedio de dirigentes de las juntas vecinales y otras organizaciones populares del gobierno. Es efecto, finalmente, de la alianza Gobierno-Pentecostal a nivel local y de la lealtad de los pentecostales (controlados por intermedio de su pastor). En resumen, el resultado electoral es el efecto de un extenso y detallado mecanismo de control y poder patronal, construido en 16 años de gobierno ininterrumpido, con abundantes recursos y fácil asistencialismo. El asistencialismo rindió porque la población aymara es muy escasa y se siente comprometida con el gobierno por su antiguo principio moral de la reciprocidad. Las organizaciones aymaras independientes, virtualmente sin recursos ni beneficios que ofrecer, demorarían muchos años en construir su propio mecanismo de poder.

La evaluación del aymara es clara. Dice: "el gobierno militar nos trajo modernización y progreso" y se refiere a los efectos de la ZOFRI, con transportes y comercio para Bolivia vía la zona aymara. El régimen de Pinochet permitió el

5. Dougnac tuvo su adhesión entre los aymaras preocupados por sus derechos de agua, pero la reciprocidad andina no funcionó a su favor. La ironía del caso quiso que su acción de rescate del agua tuvo menos efecto para captar la clientela electoral que la fuerza propagandística del legislador causante de los problemas con su nuevo código de aguas.

Cuadro 44: Comportamiento electoral de los aymarás de Tarapacá (1988 y 1989)

	Plebiscito 1988	Elecc. presid. 1968		Elección a Senadores 1989		
	si (pro Pinochet)	Bushi (Gob.)	Aylwin (Opos.)	Gobierno	Oposición	Dougnac (Indep)
Colchane	76.8	50.5	26.1	34.7	13.2	24.8
Camiña/Chiapa/Mamiña	70.4	60.7	23.9	50.0	23.1	5.0
Pica	60.9	42.3	56.6	40.3	33.7	4.4
Huara/Pozo Almonte	56.3	43.4	56.3	31.2	31.8	2.1
Iquique Urbano	44.6	30.3	47.5	35.1	62.3	0.7
Iquique Prov. Total	45.8	31.4	46.6	34.0	61.1	1.1
Total Nacional	-	-	-	-		

acceso tan anhelado a una camioneta propia para muchos aymara), el acceso real a los mercados y al dinero circulante, al mayor bienestar consumista, comparado con los aymaras bolivianos "menos favorecidos". La comparación con sus congéneres bolivianos es inevitable porque con ellos se encuentran contínuamente para intercambiar mercaderías en la feria fronteriza de Colchane y otros puntos a lo largo de la ruta comercial Chile - Bolivia[6]. Al mismo tiempo el régimen ha sabido camuflar hábilmente la política y la legislación destinadas a la enajenación masiva de aguas, escondiéndose detrás del anonimato, el formalismo de la tramitación legal y el asistencialismo jamás practicado antes en tal grado.

Observamos entre los aymaras una clara opción ante las alternativas en juego. Al electorado aymara le interesó más que nada el "progreso económico" según el modelo de Pinochet y sin miras a las consecuencias negativas a plazo y a nivel no-material -aunque el modelo está basado en un conjunto de excepciones y preferencias para zonas extremas (con ZOFRI), y zonas fronterizas (con toda clase de asistencialismo). La defensa de la identidad étnica no tiene alta prioridad para el aymara, o bien Aylwin y la oposición no han logrado convencerlo con la promesa de un respeto y una atención particular a las minorías étnicas.No es de esperar que el nuevo gobierno haga un gran esfuerzo para la defensa de la identidad cultural aymara, ni a la economía andina tradicional.

No podemos negar el éxito que tuvo la geopolítica de Pinochet que quiso estrechar las relaciones entre las zonas fronterizas aisladas y el centro, Santiago, e incorporar definitivamente la comunidad aymara a la sociedad y cultura nacional chilena.

6. El gobierno, sabedor de este mecanismo - practicado sin interrupción en Arica ante los Peruanos de Tacna desde 1900-, persiguió exitosamente el efecto de la demostración, arreglando la "vitrina del bienestar chileno" en Colchane frente a los bolivianos. Haciendo así, amarró más la clientela aymara chilena.

Después de analizar el panorama contemporáneo tan confuso podemos terminar como comenzamos: con dos hipótesis complementarias, centradas esta vez en el problema de la identidad étnica amenazada del aymara.

1. Mientras la etnicidad ayuda a conquistar una posición económica y social más favorable en la sociedad nacional, los aymaras movilizarán la idea y el argumento de la cultura y la identidad étnica aymara para superar su posición.

2. Mientras perdura la exigencia a la generación escolar y joven de "olvidarse de su identidad aymara para lograr aquel progreso material' (del consumismo y la modernidad a lo chileno), no sentirá mucho reparo en sacrificar su cultura y renunciar a su identidad "en aras al progreso". El recuerdo nostálgico y el vacío socio-sicológico son consecuencias que sentirán más, una vez fracasados, pero no influye en la opción actual de la juventud aymara.

Considerando los procesos socio-económicos originados por la política del Gobierno Militar y los efectos sico-sociales de esta política entre los aymaras, aparece la eventualidad de una segunda interpretación del título de este trabajo: "Holocausto al progreso". Sería la interpretación de los que están a favor de las políticas integracionistas y que dicen que: "Los aymaras mismos quieren integrarse; no quieren recordarse más de su pasado". Sería el holocausto como auto-eliminación, y como etno-suicidio. Sería el caso del abandono, general y total, de las raíces, cosmovisión y cultura aymaras, con el propósito de participar en los bienes materiales mayores que - después de haber estrangulado el sistema andino les ofrece el sistema de la sociedad de Occidente. Si fuera así, seda el caso, no excepcional, de la autoeliminación como pueblo, aparentemente voluntaria pero inducida por la misma política etnocidiaria. Hay que reconocer que el fenómeno del abandono se ha dado con creces bajo el régimen militar. Pero al mismo tiempo es cierto que se presentó un reflujo, visible en las nuevas organizaciones aymaras.

En el futuro se verá si el mismo título puede expresar también el significado de la "entrega etnocidiaria" del pueblo aymara. Por ahora no pensamos en el holocausto del etno-suicidio. Interpretamos con el título "Holocausto al progreso" solamente la doctrina del conquistador, del criollo y de la elite republicana, temprana y contemporánea, quienes todos justifican su política etnocidiaria con el dogma del necesario progreso cristiano-occidental y la doctrina de la inevitable desaparición de las culturas indígenas.

Corolario 1

Elementos básicos para una estrategia del desarrollo andino auto-centrado.

En términos generales, podemos decir, con Stavenhagen (1977 : 5), que comúnmente la estrategia y los proyectos de desarrollo en sectores rurales rezagados intentan fomentar casi exclusivamente la producción para el mercado, sin interesarse para (la parte de) la producción destinada a la subsistencia ni para el ingreso complementario proveniente de actividades fuera del predio, por ejemplo, la artesanía. Se supone que las dos últimas retrocederán hasta, eventualmente,

desaparecer. De acuerdo a esto, los programas gubernamentales de reforma agraria, consideran el predio agrícola (y no la familia campesina, por ejemplo) como la unidad productiva básica. Sabemos ahora que esta estrategia del 'desarrollo por la integración funcional' merece dudas y no inspira confianza a los aymaras. Las razones son claras. Hemos encontrado para la economía de Cariquima términos de intercambio muy desventajosos, situación bastante generalizada para el campesinado andino. Este hecho, junto con las fluctuaciones en los precios de los productos agropecuarios, el proceso sostenido de deterioro de los términos de intercambio, la discriminación étnico-racial que gravita sobre los precios de los productos típicos y la concentración de las utilidades provenientes de la producción agropecuaria comercializada en manos de comerciantes e intermediarios, acusan a las estrategias de desarrollo rural por la vía de la integración en los mercados, como una falacia y una política de explotación urbana (criolla) fatal respecto al campesinado indígena.

Como objetivos generalmente aceptados para una estrategia del desarrollo rural, podemos mencionar, con Stavenhagen (1977: 24), 1) el rápido aumento de la productividad y de la producción; 2) un mejor aprovechamiento de tierras y aguas disponibles; 3) la recapitalización del sector rural; 4) la creación de mayor oportunidad de empleo en el sector rural; 5) una redistribución del ingreso y 6) un aumento del nivel de vida rural. Sobre estos objetivos habrá poca discusión.

Más difícil será diseñar aquella estrategia y los medios para lograr tales objetivos. Basándonos en la experiencia del caso de Cariquima, conviene hacer, primero, algunas observaciones generales respecto a los objetivos ya mencionados: 1) el aumento de la productividad y un mejor aprovechamiento de los recursos disponibles sólo se lograrán cuando los agrónomos, que ya están ubicados en la línea de 'promover una tecnología adecuada', aprendan y valoricen los conocimientos y la tecnología autóctona, para ampliarlos, y profundizarlos a continuación, con elementos de tecnología moderna occidental, sin romper la continuidad en el desarrollo tecnológico andino; 2) la recapitalización del sector agropecuario de Tarapacá - y, suponemos, de toda la agricultura queswaymará - ha de recubrir un período de cuatro siglos de descapitalización. Ella tendrá que dirigirse más que nada a las inversiones infraestructurales básicas, a la recuperación y ampliación de los recursos (tierras cultivables y sistemas de riego), y a la revalidación del medio ecológico; 3) para crear mayores oportunidades de empleo, tendrá que buscarse una solución, además, en una tecnología agrícola de trabajo intensivo. La tecnología tradicional andina tiene mucho que enseñar en este aspecto; 4) para una redistribución del ingreso, habrá que buscar la solución, más que nada, en una redefinición de las relaciones de intercambio y del sistema de comercialización del producto. Este podría resultar el obstáculo principal y fatal de muchos intentos reformadores; 5) el aumento del nivel de vida rural suele ser identificado con la introducción de pautas de consumo foráneas, urbanas, occidentales. Esto es una equivocación muy nociva. Sin caer en un inmobilismo cultural, creemos que el hombre andino mismo ha de buscarse el aumento del nivel

de su vida de acuerdo a las pautas de consumo más adecuadas dentro de la perspectiva de la cultura andina y sin caer en nuevas formas de dependencia y endeudamiento.

El desarrollo andino, para ser legítimo y genuino, debe ser auto-definido y auto-centrado (hacia adentro'). Esto incluye que no podamos partir de la pregunta por la mayor funcionalidad de la economía andina para el sistema nacional/criollo (por ejemplo, función de producción de alimentos, reserva de trabajo, etc.).

Tampoco parece adecuado partir del predio agrícola (o ganadero) y considerarlo como la unidad productiva básica, tal como suelen hacerlo muchos estudios y estrategias del desarrollo latinoamericano (cf. Stavenhagen, 1977 : 22). Así cometeríamos, una vez más, una abstracción desgarradora, autorizaríamos la visión foránea (de la necesaria funcionalidad de la economía andina con el sistema nacional dominante). Profundicemos este punto.

En la economía autóctona, el ayllu, c.q. la familia extendida, ha sido la unidad productiva básica durante muchos siglos. Con el paso del tiempo, esta unidad es hoy día la familia trigeneracional o nuclear, pero la estructura de la economía doméstica sigue siendo la misma. La familia andina genera sus ingresos de múltiples actividades complementarias: agricultura y ganadería, artesanía textil y alfarera, son los rubros 'básicos' (por su relación con la tierra). Estos productos se destinan en diferentes proporciones al canje (c.q. mercado) y al auto-consumo. Lo mismo pasa con trabajos de construcción. Otras actividades tan variables como distintas (transporte, comercio, trabajo minero, carbonero, yerbatero, etc., y cualquier trabajo asalariado temporal) son complementos indispensables para su ingreso. Con todos estos rubros, multivariados y cuidadosamente combinados, según la oportunidad más favorable y la disponibilidad de fuerzas laborales, la familia andina sabe asegurarse un ingreso constante, bajo las condiciones de la inseguridad inherente a la actividad agropecuaria, las fluctuaciones del clima andino, de los mercados y de los sistemas monetarios de las repúblicas andinas. No se trata en el fondo de ingresos complementarios para los campesinos pobres. La máxima variedad y la óptima combinación y la justa proporción de las actividades económicas forman parte integral de la estrategia milenaria para la subsistencia de la familia andina. Está antigua estrategia ha sido hábilmente adaptada a la situación contemporánea de su dominación por el capitalismo dependiente y subdesarrollado. El sistema de la organización del trabajo familiar, altamente móvil, está orientado a esta estrategia. Mujeres, niños, ancianos y jóvenes, cumplen cada uno su papel en este sistema integrado de producción. Las familias grandes tienen siempre su importancia estratégica y el control de la natalidad entra en contradicción directa con los valores culturales y económicos prevalecientes. En resumen, una estrategia para el desarrollo genuino de Tarapacá rural (y del sistema queswaymará en general), no ha de orientarse tanto, bajo las condiciones vigentes, a aumentar a toda costa la producción para el mercado, sino mucho más a aumentar el nivel de vida para la familia andina. Para tal objetivo, ha de partir, no del problema del predio -agropecuario (su productividad, su tamaño óptimo, etc.), como problema básico,

sino de la familia (que, de hecho, constituye la unidad productiva básica) y de su forma de integración en sistemas mayores de parentesco vigentes y de estructuras andinas prevalecientes [7].

Lo anterior (un concepto de desarrollo andino que no parta de funciones específicas - producción alimenticia, reserva de trabajo, mercado de consumo, etc. -, para la economía nacional criolla, ni de predios agrícolas - su tamaño y productividad - con miras al crecimiento económico, sino que parta de la familia como unidad productiva básica y del sano aumento de su nivel de vida), redefine la estrategia del desarrollo como un modelo de desarrollo 'hacia adentro'. Esto trae grandes consecuencias. A primera vista, pareciera dar curso libre a una serie de factores y fuerzas económicas poco apreciadas por los economistas (europeos y criollos) del desarrollo: se fomentaría la proliferación de un sistema alternativo y se acentuaría el carácter dual de la economía nacional; se estimulada el desarrollo de (conglomerados de) empresas familiares a mini-escala, poco controlables, inaccesible para la contabilidad y las estadísticas, ´irracionales', no especializadas, centrífugas respecto al sistema económico nacional, con actividades múltiples y difusas y con fuerte propensión al auto-consumo colectivo. Todos éstos son más bien inconvenientes desde el punto de vista del sector económico urbano y/o moderno de una economía nacional satelizada que necesita de su periferia. Con la estrategia del desarrollo 'auto-centrado' del sector andino, el sector nacional dominante vería obstaculizado su acceso a ese sector, limitado su control sobre él y frenada la explotación de su tradicional zona periférica de recursos aprovechables. De este modo, se reduciría la expansión del sistema de mercados urbanos y del sistema de producción 'hacia el centro nacional', c.q. ´hacia afuera'. Sin embargo, los efectos positivos de esta estrategia se encuentran en la perspectiva de los intereses del sector andino mismo. Se aprovecha mejor la mano de obra, cualitativa y cuantitativamente (el principal factor de la economía andina) y se valoriza el concepto del trabajo según el sistema cultural andino. Se aprovecha y valoriza la tecnología andina y el sistema de producción correspondiente. Se garantiza mejor la continuidad histórica y cultural del proceso de desarrollo y no se pierde parte del producto andino por relaciones de intercambio asimétricas y por otras formas de extracción del valor generado. También es cierto que un modelo de desarrollo andino 'hacia adentro' y basado en sus propias necesidades e intereses, recursos y capacidades, supone, para lograr éxito: 1) la coordinación e integración del modelo a nivel pan-andino; 2) el consentimiento y apoyo positivo de los gobiernos andinos y sus clases dominantes. Estas últimas tendrán que concebir un auto-desarrollo sano del sector andino como un hecho de interés propio bien comprendido y como la base más sana para el desarrollo equilibrado y generalizado del hemisferio. Sigue en pie la pregunta por la viabilidad política de esta estrategia del desarrollo, sabiendo que históricamente los criollos siempre se han opuesto a tales procesos.

---

7. R. Stavenhagen (El campesinado y las estrategias de desarrollo rural, México, 1977 : 24) considera que esta estrategia merece consideración en todas las regiones latinoamericanas de'campesinado pobre'.

No nos atrevemos a responder la pregunta. Solo creemos que sería prematuro responderla negativamente, por cuanto en este momento no se encuentran vías más cómodas hacia el desarrollo genuino del sector andino. En el pasado, el campesinado andino ha dado muchas pruebas de su valentía.

Corolario II

Observaciones para las tácticas de conducción de un proceso de desarrollo andino auto-centrado.

Basándonos en el análisis del proceso de subdesarrollo de Tarapacá rural y en la reflexión teórica correspondiente, queremos proponer unas sugerencias y criterios específicos para una política de 'ayuda para el desarrollo', c.q. para programas y proyectos de desarrollo andino.

Un desarrollo genuino y ¨hacia adentro', será viable en la medida en que los aymaras mismos sepan tomar conciencia de su identidad étnica / cultural e histórica. La etnicidad cobra gran importancia como fuerza motivadora y movilizadora. Se podría estimular la etnicidad por medio de: 1) la prestigiación de los productos de cultura material (por ejemplo, el idioma, la artesanía, las técnicas de trabajo, la música, el ritual, el modo de producción tradicional, etc.); 2) una educación escolar y técnica autóctona y adecuada a ese fin; por lo mismo, tendrá que ser (co)-dirigida por aymaras de clara conciencia étnica y ha de contar con programas, recursos y medios adecuados a ese fin; 3) una reconsideración Y prestigiación de la tecnología andina; ésta ha de transmitirse y propagarse como una tecnología adecuada cultural y ecológicamente (y por eso también, aunque sólo dado en principio, económicamente). Al mismo tiempo, tendrá que enriquecerse y desarrollarse esta tecnología - con plena autonomía andina con elementos foráneos 'modernos' tales que sean transformables y armonizables en el sistema de tecnología autóctona para no producir discontinuidades indebidas u otros efectos destructivos. Adecuada nos parece tan sólo aquella tecnología occidental que, integrada en el sistema andino, cumpla con el triple criterio andino de adecuación ecológica, económica y cultural. Al nivel de las estructuras se ofrecen las siguientes consideraciones. Si el desarrollo genuino es un proceso de emancipación social y material, entonces este proceso debe ser conducido, con plena autonomía, bajo la dirección de una élite propia andina capaz de definir su propia estrategia y tácticas, sus iniciativas y prioridades y que sepa gestarlas dentro del marco de la etnicidad movilizadora.

1) En lo económico-productivo, esto significa que habrá que valorizar un desarrollo basado en el máximo aprovechamiento de todos los recursos locales andinos, el sumo de los conocimientos y habilidades existentes, la totalidad de las fuerzas de trabajo disponibles, las más auténticas necesidades materiales de los andinos, y - más allá - las estructuras sociales vigentes y los valores culturales predominantes. El desarrollo proyectado en este sentido logra éxito en la medida en que cuenta con la fuerza movilizadora y dinamizante de una clara conciencia de

la identidad étnico-cultural de todos los miembros de la comunidad y - en consecuencia - de los sentimientos de pertenencia, lealtad y responsabilidad hacia la familia, el ayllu y la comunidad.

2) En lo económico-distributivo, esto significa que habrá que valorizar positivamente el destino de parte del producto al auto-consumo (lo que co-define su grado de independencia y emancipación social y que constituye un profundo orgullo de los andinos) y al intercambio en términos de igualdad, rechazando todo otro destino del producto. Desarrollo auto-centrado no significa que los circuitos económicos se limiten a la comunidad, ni al sector andino que la red de intercambio simétrico se extienda cada vez más, estimulando aún la integración en la economía criolla donde este tipo de relaciones se vean aseguradas. Para conquistar esa igualdad de intercambio, el aymara ha de aprender a jugar exitosamente con las reglas del mercado y del intercambio urbano, superando así su dependencia de intermediarios[8].

3) En lo político, habrá que reforzar de alguna manera las estructuras comunales que comprobaron su funcionalidad en el pasado. Habrá que partir - por la fuerte persistencia de este elemento social - del núcleo familiar y, con círculos crecientes de lealtades, incluir sucesivamente estancias, ayllus, comunidades y etnias. En este punto - sugiere Lipschutz (1973) -se abre la posibilidad de la doble y equilibrada lealtad (a modo del tinku) en un sentido nuevo: hacia la nación queswaymará pan-andina, como hacia la república criolla de su pertenencia[9].

4) En lo religioso, habrá que superar las rivalidades entre religiones foráneas y autóctona (inclusive las rivalidades de partidos políticos urbanos y aún del patriotismo nacionalista que rivaliza con-la etnicidad), por medio de un símbolo central de valores andinos transcendentales que unifique, que cultural y religiosamente sea inspirador y que socialmente sea movilizador. El santuario central (de Cariquima, Isluga, etc.), con su ciclo de ritual colectivo, cumple tradicionalmente con aquella función. La tendencia de las autoridades criollas a destituir de esa función al santuario con su ritual autóctono y sincretista y

---

8. Una observación merece el sistema de caminos y comunicaciones diseñado para ‘desarrollar~ la (Pre)-cordillera ~o el modelo criollo. Estos caminos se trazaron de Este a Oeste, y convergen en los centros urbanos de la costa, y de allí a Santiago. Así contribuyen: 1) a la compartimentación y aislamiento de los pueblos andinos entre si y 2) sirven corno infraestructura para el sistema (económico, político, religioso) introducido por la dominación (neo)-colonial y de allí constituyen una base para el modelo de desarrollo ‘hacia afuera’ (scl. del sector andino). En cambio, un camino NorteSur por la cordillera y el Altiplano chileno no sería tan costoso y seria favorable para la comunicación entre las comunidades, c.q. para un modelo de desarrollo ‘hacia adentro’. Caminos de comunicación con las comunidades bolivianas - para romper el aislamiento artificial impuesto por las fronteras nacionales - se vuelven tan necesarios en la perspectiva del desarrollo pan-aymara ‘hacia adentro’. Pero claro está que los intereses criollos en esto se contraponen a los intereses andinos, y no cederán fácilmente bajo las condiciones vigentes.

9. Las responsabilidades comunales se confian actualmente a autoridades informales y encargados adhoc. Esto se debe a la destitución de las autoridades políticas andinas por la legislación criolla. Pero con un desarrollo ‘hacia adentro’ y bajo la inspiración de una reforzada etnicidad, no es imposible que se cristalice un sistema, no oficial pero eficaz, de liderazgo andino, soporte del movimiento emancipatorio que se persigue.

reemplazarlo por el monumento patria (escuela-retén) con su ritual patriótico foráneo, tal tendencia es claramente nociva en una política de reforzar las estructuras comunales y la etnicidad[10]. Las denominaciones religiosas contendientes no serán necesariamente tan destructivas cuando, bajo el símbolo transcendental y unificador de la etnicidad, tienden a coincidir con los límites de los ayllus[11].

5) En el nivel de la familia, habrá que reforzar también las estructuras debilitadas, ya que la familia (trigeneracional/ extendida) sigue siendo la unidad social y productiva básica y el núcleo último de las costumbres y ceremonias religiosas. Las lealtades hacia ella son muy fuertes y reforzando sus estructuras se refuerza también el fundamento de la sociedad andina contemporánea. Estas estructuras se han debilitado por la sustracción de tareas y funciones (educación, producción, representación) cometida por la legislación y las instituciones criollas, como también por el sistema productivo capitalista desde el ciclo salitrero y argentífero. Una adecuada reasignación de funciones en la producción, educación y representación social y política local, según las pautas culturales andinas prevalecientes, pareciera muy posible y de gran interés.

El modelo de desarrollo andino 'hacia adentro', por muy prometedor que parezca en el escritorio y a nivel teórico, ha de contar con lo políticamente alcanzable. Lo alcanzable no es un dato fijo, sino que depende de las fuerzas en contienda. Los aymaras que tienen a su favor que juegan en su propia cancha, siempre se han demostrado tenaces y flexibles, con gran inventiva y conscientes de sus intereses, cuando se trata de la supervivencia. Abriéndoles un caminito, es de esperar que aprovechen totalmente la oportunidad ofrecida y que no abandonen la lucha por ardua que sea.

---

10. La capacidad diplomática y la fuerza de motivación de los andinos podría encontrar, en este dilema, una solución viable.

11. Un sistema único y eficaz de autoridades religiosas andinas, tan necesario para la reproducción de la etnicidad, no es imposible que se constituya bajo la toma de conciencia étnicocultural, pero por el momento su realización no está a la vista.

Indice de Cuadros

Capítulo I:

1. Flora de las Estepas de Altura de Lirima y su Uso, p. 25.
2. Producción Agrícola Hortícola de la Provincia de Tarapacá y de la Comuna de Huara (1964-65), p. 29.
3. Totales de Hectáreas en Explotación Agrícola-Hortícola, p. 29.
4. Productividad Anual del Sector Agrícola-Hortícola en Tarapacá (entre Loa y Camarones) y en la Comuna de Huara en US $ (1964/65), p. 30.
5. Stock de Ganado de la Provincia de Tarapacá y de la Comuna de Huara en 1964-1965, p. 31.
6. Stock de Ganado Lanar en la Región de Cariquima (1975), p. 32.
7. Población Rural y Urbana de la Primera Región Administrativa de Chile (Años 1940-1952-19601970), p. 32.
8. Distribución de Habitantes por vivienda en la Primera Región Administrativa de Chile y en la Comuna de Huara (1960-1970), p. 33.
9. Alfabetismo por Sexo en el Sector Rural de Tarapacá (Comunas de Negreiro y Huara), según el Censo de 1970, p. 35.
10. Población de Cultane y Alrededores (1975), p. 46.
11. Estructura Demográfica de Cultane y Alrededores (1975), según Edad, Sexo y Categoría Residencial, p. 47.
12. Estructuras de Edades de la Población Autóctona Residente y No-Residente de Cultane y Alrededores (1975), p. 48.
13. La Población Autóctona Residente y No-Residente de Cultane y Alrededores: Composición según Edad y Sexo (1975), p. 48.
14. Ganado de Cultane y Alrededores (;975), p. 49.
15. Producción de Cultane y Alrededores para el Mercado (!975), p. 50.
16. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Sectores (en US $), p. 51.
17. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Rubros del Sector Agrícola (en US $), p. 52.
18. Producción para el Mercado en Cultane y Alrededores (1975), según los Principales Rubros del Sector Ganadería (en US $), p. 53.
19. Consumo Anual Per Capita (1975) en Lirima (Cordillera), según Artículos

y Origen (en US $), p. 54.
20. Consumo Anual Per Capita (1975) en Poroma (Pre-Cordillera),según Artículos y Origen (en US $), p. 54.
21. Producción Anual Estimada en Cultane y Alrededores (1975), p. 55.
22. Economía de Mercado en Lirima y Poroma (en US $), (1975), p. 56.
23. Términos de Intercambio Desigual Entre (Pre-) Cordillera y Ciudad, p.56.

Capítulo III:

23a. Población India en Arica y Tarapacá según los Censos Coloniales, p. 154.
24. Datos Censales de la Provincia de Tarapacá, 1792, p. 157.
25. Composición Racial de los Bautizados en la Matriz de Sibaya en el Siglo XVIII, p. 162.
26. Nacimientos de Madres Solteras en Tarapacá, Sibaya y Anexos (1685-1785), p. 162.
27. Nacimientos de Madres Solteras según Castas (en %) en Tarapacá, Sibaya y Anexos (1759-1785), p. 163.
28. Nacimientos de Madre Soltera en Sibaya con Anexos en % del Total de Nacimientos (1742-1907), p. 163.
29. Mestizaje de San Lorenzo de Tarapacá y Anexos (1685-1768), p. 163.
30. Desplazamiento Estacional de los Ayllus de Pastores de la Comunidad de Cariquima, p. 168.
31. Desarrollo Demográfico según Sexos en la Antigua Provincia de Tarapacá (1885-1970), p. 191.
32. Datos Censales Agrupados de la Población de Tarapacá (1862- 1876), p.192.
33. Datos Censales de Tarapacá, 1862-1876, Comunas de Camiña, Chiapa, Sibaya, p. 193.
34. Desarrollo Demográfico de las Hoyas Hidrográficas de Aroma y Tarapacá entre 1862 y 1970 (Datos Censales), p. 194.
35. El Uso de la Tierra en la Antigua Provincia de Tarapacá entre Camarones y Loa; y en la Quebrada de Tarapacá (Huara), p. 197.

Capítulo V

36. Instalación de equipo radiotelefónico durante el gobierno de Pinochet p.273.
37. Grupos socio-económicos y propiedad de tierra en Sibaya* (1984) p. 277.
38. Concentración de tierra regada en Sibaya* (1984) p. 278.

39. Producción anual de Lirima en 1975 y 1989* (en US$) p. 283.
40. Consumo p.c. anual de Lirima en 1975 y de 1989 p. 284.
41. Censo de la población total de Cariquima y de Pentecostales (1990) p. 290.
42. Atención pastoral católica a las 64 localidades andinas de Tarapacá (provincia de Iquique): 1073-1989 p. 293.
43. Publicaciones en Ciencias Sociales sobre la región andina del Norte Grande de Chile p. 295. 44. Comportamiento electoral de los aymaras de Tarapacá (1988 y 1989) p.320.

Indice de Mapas

Mapa General de Tarapacá, p. 19.
Mapa de la Comuna de Huara, parte Oriente, p. 59.
Mapa de las Zonas Fito-Geográficas de Tarapacá, p. 60.
Mapa de Tarapacá Pre-Histórico, entre Loa y Camarones, p. 107.
Tres Archipiélagos verticales: Tarapacá, Sibaya y Cariquima, p. 112.
Mapa Político de Tarapacá: Traslado de Mitimaes del Inca y de Encomiendas Españolas, p. 117.
Dinamismo Socio-Económico en los Siglos XVII-XVIII, p. 141.

Indice de Gráficos

Capítulo I:

I. Hiterógrafos de las Zonas Xeromórfica y Andina de Tarapacá, p. 61.
II. Disminución del Número de Habitantes de las Hoyas de Tarapacá y Aroma (1862-1970), p. 62.

Capítulo III:

III. Doctrina de Camiña, Desarrollo Demográfico 1650-1900, p. 158.
IV. Doctrina de Sibaya, Desarrollo Demográfico 1650-1900, p. 159.
V. Población India de Tarapacá, y Proyección Población Total (Colonia) Basado en los Censos, p. 160.
VI. Creciente Mestizaje en San Lorenzo de Tarapacá y sus Anexos (1685-1768), p. 164.
VII. Operarios en la Industria Salitrera de Chile 1880-1906, p. 188

Indice de Paradigmas y Esquemas

Conciencia Social y Estructuras Sociales en la Sociedad Moderna y Arcaica, p. 71.

Corte Transversal Iquique-Cariquima, p. 98.
Administración Económica del Incanato, p. 116.
Cuadripartición SocioPolítica de la Comunidad Andina Basada en la Ecología y en la Cosmovisión Andina, p. 120.
Tawantinsuyu y la Ideología Política de los Capacuna, p. 121.
Corte Transversal Iquique-Cariquima, p. 126.
Sistema de Rotación del Tributo Incaico, p. 132.
Sistema de Rotación del Tributo Colonial, p. 133. Castas y Estratos Sociales Durante la Colonia, p. 136.
Grupos de Poder Político y Social Durante la Colonia, p. 137.
Paradigma de la Economía Colonia] de Tarapacá, p. 152.
Corte Transversal Iquique-Cariquima, p. 172.
Sistema de Poder y Prestigio en una Provincia-Empresa: Tarapacá, Segunda Mitad del Siglo XIX, p. 185.
Estratificación Social en Tarapacá Durante el Ciclo Salitrero, p. 186.
Los Flujos Económicos Durante el Ciclo Salitrero, p. 202.
Paradigma Estructural de la Cosmovisión Autóctona de los Aymaras, p. 214. Paradigma de la Cosmovisión Sincretista-Religiosa de los Aymaras, p. 215. Reinterpretación de los Símbolos Aymaras, p. 216.
La visión del Mempo Aymara-Sincretista, p. 225.
Paradigma Comparativo de la Tecnología Agropecuaria Andina y occidental, p. 245.
Síndrome Subdesarrollo Andino de Tarapacá, p. 312.
Resumen Teórico-Hipotético del Proceso Histórico de: Desarrollo Alógeno y Dependiente de la Sociedad Andina, p. 215.
Tres variables Que Favorecen el Subdesarrollo Progresivo del Sector Indígena de Tarapacá, p. 318.

Lista de las principales abreviaciones

B.A.E.	Biblioteca de Autores Españoles
C.A.D.A.	
C.C.A.	
C.O.R.F.O.	Corporación de Fomento de la Producción
D.A.I.	Dirección de Asuntos Indígenas
D.A.S.	
D.E.C.	Dirección de Estadísticas y Censos
D.O.S.	Dirección de Obras Sanitarias
E.N.T.E.L.	Empresa Nacional de Telecomunicaciones
G.P.A.	
H.S.A.I.	Handbook of South American Indians
I.C.I.R.A.	Instituto de Capacitación e Investigaciones en Reforma Agraria

I.D.A.	
I.D.I.	Instituto de Desarrollo Indígena
I.N.A.C.A.P.	Instituto Nacional de Capacitación Profesional
I.N.C.O.N.O.R.	Instituto de CORFO Norte
I.N.E.	Instituto Nacional de Estadística
M.E.P.	Ministerio de Educación Pública
M.I.T.K.A.	Movimiento Indio Tupac Katari
M.O.P.	Ministerio de Obras Públicas
O.D.E.P.L.A.N.	Oficina de Planificación Nacional
O.N.G. O.R.P.L.A.	Oficina Regional de Planificación
S.E.R.C.0.T.E.C.	Servicio de Cooperación Técnica
S.N.S.	Servicio Nacional de Salud

Lista de términos regionales y/o históricos

Acapacha: El mundo de aquí.

Amaru: "Serpiente", símbolo sagrado de la economía acuática.

Antisuyu: La parte de los Anti, la selva del reino del Inca.

Apacheta: Huaca en forma de piedras amontonadas en los pasos altos de la montaña.

Arajsaya: Parcialidad de arriba.

Aviador: Proveedor, ver Mallu.

Ayllu: Pueblo; grupo extenso de parientes y base de la comunidad andina.

Ayni: Ayuda y contra-ayuda en trabajos.

Bozal: Esclavo negro traído directamente de Africa.

Cayao: Barrio, pueblo de los mandados.

Cofradía: Hermandad de devotos (scl. a uno de los santos patronos de la Doctrina).

Collana: Barrio, pueblos de los principales por derecho. La parte altiplánica (aymara) del reino del Inca.

Cuarterón: Persona de sangre mixta con un solo abuelo negro.

Charango Instrumento musical de cuerdas, hecho del cascarón del armadillo.
Chasqui: Correo.

Chiamakani: "El que trabaja de noche", brujo.

Chinchasuyu: La parte de los Andes septentrionales (kechwa) del reino del Inca.

Chuspa: Saquito para la coca.

Doctrina: Parroquia en territorio indio durante la Colonia.

Faenas: Tributo laboral en trabajos colectivos. Trabajos comunitarios.

F1oreo: Fiesta tradicional del enfloramiento del ganado.

Guamán: "Halcón"; título del gobernador de una provincia incaica.

Hatunruna: Gente común.

Hilakata: Funcionario local, de rango inferior a kuraka.

Huaca: Adoratorio, Idolo, objeto de veneración.

Hilanacha: Sacrificio ritual de sangre.

Inti: Sol.

Kamayok: Funcionario; "el que lleva la vara". Los soberanos.

Kena: Instrumento musical de viento, de caña.

Kolla: Sahumería ritual de hierbas fragantes. La parte costera norte del reino del Inca.

Kuntisuyu: Sahumería ritual de hierbas fragantes.

Kuti: Vuelco del mundo, caos.

Laika: Brujo de magia negra.

Mallku: "Señor"; espíritu de la montaña.

Mamacocha: Madre mar.

Marka: Pueblo central de la comunidad aymara.

Manqhapacha: "Mundo de abajo"; infierno. Parcialidad de abajo.

Mita: "Turno"; tributo laboral.

Mitayo: El que está cumpliendo la mita.

Mitimaes: Colonizadores.

Pachakutec: Vuelco del mundo.

Pachamama: Madre tierra; madre universal.

Payan: Barrio, pueblo de los principales por privilegio.

Payo: Brujo de magia blanca.

Pusa: Flauta del pan.

Pusitunka: "Cuarenta"; alcohol de caña de azúcar.

Quilpa: La marca del ganado. Saya: Parcialidad, moiety. Supay: Espíritu malo.

Tambo: Hospicio incaico en el camino. Instrumento musical de viento, de madera. "Padre"; título del kuraka.

Tarka: El reino de las cuatro partes (del Inca). Tierras de temporada: "Rulo"; en zonas semidesérticas, tierras que sólo en los años de lluvia son sembradas.

Tierras vacas: Tierras abandonadas.

Toqrikoq. Inspector incaico.

Trajineros: Transportistas terrestres (durante la Colonia).

Yana: (En tiempos del Inca) artesanos, funcionarios (plur. Yanacona) imperiales, exento del ayllu de su origen; (en tiempos de la Colonia) proletario indígena errante.

Yatiri: Médico aymara.

Zampoña: Flauta de pan.

BIBLIOGRAFIA

CAPITULO I

Aguilera A
1966. Las tierras fiscales de Chile. ICIRA, Santiago.

Alvarado, L.,
1970 La vida rural en el altiplano chileno. ICIRA, Santiago.

Ampuero, D.R.
l965 Su Crisis económica en la Provincia de Tarapacá. (Apartado), en: Diario de Sesiones del Senado, Sesión 33a, 17 de Agosto 1965, Instituto Geográfico Militar, Santiago.

Beltrán, J.,
1879 El Departamento de Tarapacá; aspecto general del terreno, su clima y producciones. Santiago.

Bertrand, A.,
1885 Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y regiones limítrofes (Presentada por el autor al Sr. Ministro de Interior), Santiago.

Billinghurst G.,
1886 Estudio sobre geografía de Tarapacá, Santiago.
1893 La irrigación en Tarapacá, Iquique (1973).

Blake, J.,
1843 Geological and Miscellaneous Notice of the Province oí Tarapacá, en: The American Journal of Science and Arts, vol. 44.

Bodini, H
1871 La antigua provincia de tarapacá como región geografica y el rol de la pampa del Tamarugal como centro de poblamiento, en pampa O´Brien; objetivos, metodologia y conclusiones de la primera etapa de una investigación interdisciplinaria. Universidad Catolica del Norte, Santiago

Bodini, H., Velozo L Bermúdez, 0. Checura, J y Bergoeing, J.,

1976 Pampa O´Brien. Verificación de indicadores de implantación humana por fotointerpretación. Separata del Boletín Informativo del Instituto Geográfico Militar, Santiago.

Bollaert, W. (viaje de 1828),
1851 Observations on the Geography of Southern Peru, including Survey of the Province oí Tarapacá, and Route to Chile by the coast o the Desert oí Atacama, en: The Journal of the Royal Geographical Society of London, vol. 21, London.

Börgel, R.,
1975 Algunas aproximaciones recientes al problema de la evolución geomorfológica de la Pampa del Tamarugal, en: Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4, Santiago.

Bowman, I.,
1924 Desert Trails of Atacama, New York.

Brüggen J.,
1936 ʻÉl agua subterránea en la Pampa del Tamarugal y morfología general de Tarapacá, en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 80, Santiago.

Cañas Pinochet, A.,
1912 Breves noticias sobre la geografía física de Tarapacá, en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 3, Santiago.

Castillo O
1960 El agua subterránea en el norte de la Pampa del Tamarugal, en: Boletín del Instituto de Investigaciones Geológicas,-No. 5, Santiago.

Censo de la República de Chile,
1885 Sexto Censo General de la Población de Chile t. I levantado el 26 de Noviembre de 1885 y recopilado por la Oficina Central de Estadística en Santiago, 1889, Valparaíso.
1895 VII Censo General de la Población de Chile, t. IV, levantado el 28 de Noviembre de 1895, recopilado por la Oficina Central de Estadística, 1900, Santiago.
1907 Levantado el 28 de Noviembre de 1907, 1908, Santiago.
1920 Censo de la Población de la República de Chile, levantado el 15 de Diciembre de 1920, 1925. Dirección General de Estadística Santiago
1930 Resultado el X Censo de la Población, efectuado el 27 de Noviembre de 1930, y estadísticas comparativas con censos anteriores, vol. 1,

Marzo 1931. Dirección General de Estadística, Santiago,
1952 Provincia de Tarapacá, XII Censo General de Población y I de Vivienda, levantado el 24 de Abril de 1952, Servicio Nacional dé Estadísticas y Censos, Santiago.
1960 Entidades de Población. Tara acá a Colchagua, Censo 1960, Dirección de Estadísticas y Censos, Santiago.
1970 Entidades de Población. Tarapacá, XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda, Abril 1970. Instituto Nacional de Estadística. Santiago.

CORFO,
1964 Memoria de Actividades 1963. Corporación de Fomento de la Producción, y Lito. Stanley, Santiago. 1966 Geografía económica de Chile. Primer apéndice. Santiago.

CORFO, Instituto del Norte INCONOR
1967 Memoria Anual 1967 Tarapacá, Antofagasta, Atacama (mimeografiado).
1970 Memoria de las Actividades del Instituto del Norte 1968-1969 mimeografiado).
1972 Programa forestal-ganadero de la Pampa del Tamarugal. Memoria. Iquique. 1974 Memoria de las Actividades del Instituto CORFO del Norte 1975-1980 (mimeografiado).

Cristoffanini, J.,
1967 Algunas características de la nubilosidad sobre la Cordillera del Norte de Chile, en Revista de la Universidad del Norte. vol. 1, No. 3. Antofagasta.

Church, M.S.,
1863 Aguas para la Pampa del Tamarugal, en: Anales del Cuerpo de Ingenieros del Perú. Informe por él Director General de Obras Públicas, Lima.

Diario oficial
1973 división distrital comunas subdelegaciones en la Provincia de Tarapacá, 12 de Mayo. Santiago.

DEC, Dirección de Estadísticas y Censos
1933 ler. Censo Agropecuario 1924-1930. Santiago.
1938 2do. Censo de Agricultura 1935-1936, Provincia de Tarapacá, Santiago
1959 III Censo Nacional agropecuario, Año agrícola 1954-1955. Santiago.
1969 IV Censo Nacional Agropecuario, Año agrícola 1964-1965, t. II, Tarapacá. Santiago.

Dougnac, F
1976 La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande chileno, en Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4, Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía. Santiago.

Eyzaguirre, J.,
1965 Breve historia de las fronteras de Chile, en Revista Mapocho, t. IV, vol. 2. Santiago.

Gaete, A.,
1974 Análisis estadístico del comportamiento de las precipitaciones en el altiplano de Arica, provincia de Tarapacá (1932-1973), en Norte Grande, vol. 1, No. 2. Santiago.
1976 Análisis estadístico del despoblamiento verificado entre los años 1862-1970, según diversos estratos de altura, en las hoyas hidrográficas de las Quebradas de Aroma y Tarapacá, en: Norte Grande, vol. 1, Nos. 314. Santiago.

García Gorrono, B.,
1934 Descripción geográfica de la antigua provincia de Tarapacá, en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 76, No.83. Santiago.

Harms, C.
1930 Los grandes problemas de la zona norte de Chile. Santiago.
Hernández, S.,
1970 Geografía de plantas y animales de Chile. Santiago.

Herrera, J.,
1971 La distribución de la población y la dinámica del poblamiento de las provincias del norte de Chile (Ponencia en el Congreso Internacional de Zonas. Aridas). Arica.

IDI, Instituto de Desarrollo Indígena,
1971 Bases fundamentales de la Política indígena. Temuco.
1973a Programa de estudio, Promoción y divulgación de la cultura indígena. Santiago.
1973b Idinoticias No 1 Departamento de Comunicaciones. Santiago.
1975 Memoria Anual 1975 Santiago.
1976 Programa de Acción del Instituto de Desarrollo Indígena. Temuco.

INE Instituto Nacional de Estadísticas,

1975 Estadísticas Regionales, I Región, Tarapacá. Santiago.
1976a Datos provisorios del V Censo Nacional Agropecuario 1975-1976, Región. Iquique
1976b Cifras provisorias del V Censo Nacional Agropecuario, provincia de Arica Arica.

Keller, C.,
1964 El Departamento de Iquique. Censo Económico Nacional, vol. 1.

Klohn, W., Santiago.
1972 Hidrografía de las zonas desérticas de Chile. Santiago.

Lamagdelaine, L.,
1972 Programa forestal ganadero Pampa del Tamarugal y programa Altiplano dé Tarapacá . Universidad de Chile. Santiago.

Lanino, I.M.
1976 La Quinoa: cultivo del altiplano chileno, zona de Isluga. Informe preliminar. Universidad del Norte. Iquique.

Larraín, H.
1974a Antecedentes históricos para un estudio de la re-utilización de suelos agrícolas en !a Pampa del Tamarugal Prov. de Tarapacá, chile en Norte Grande, vol I. Universidad Cátolica.
1976 Descripción de la Provincia de Tarapacá por Wiiliam Bollaert, en Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4. Santiago.

Martínez Soto G
1975 Introduccion a Isluga, Universidad de Chile. Iquique.

Ministerio de Tierra y Colonización
1971a Decreto 384 del 10 Marzo de 1971 modifica el decreto No. 1.665 del 18 de Octubre de 1967, de Tierras y bolonización, modificatorio del Decreto No. 950 del 7 de Agosto de 1964, que aprobó el Reglamento de becas a estudiantes indígenas. Publicado en el Diario ficial, No. 27.914 del 3 de Abril de 1.
197lb Decreto No. 385 del 10 de Marzo de 1971, modifica el Decreto No. 950 del 7 de Agosto de 1964, de Tierras y Colonización, que ap`robó el Reglamento de Concesión de becas a estudiantes indígenas.publicado en el Diario Oficial No. 27.914 del 3 de Abril de 1971.
1972 Decreto Ley 92 del 4 de Febrero de 1972, Reglamento de Becas para estudiantes indígenas. Santiago.

Mudoz Cristi, J.,
1973 Geología de Chile (prepaleozoico palcozoico y mesozoico). Santiago.

Oclisenius, C.,
1971 Observacionesgeo-ecológicas en la puna de Atacama, Chile, en Boletín de Prehistoria de Chile, Universidad de Chile. Santiago.

ODEPLAN, Oficina de Planificación Nacional,
1967 Inventario de Proyectos. Santiago.
1968a Análisis del crecimiento regional de Chile en el período 1952-1960. Santiago.
1968b Política de desarrollo regional. Santiago.
1972a Encuentro sobre estrategia de desarrollo del interior y el altiplano de las provincias de Tarapacá y Antofagasta. Iquique.
1972b Plan Anual 1972, Macrozona . Santiago.
1974 Primer Plan Nacional Indicativo de Desarrollo, 1975-1980, Versión preliminar. Santiago
1975 Mapa Extrema pobreza. Instituto de Economía de la Universidad Caiólica. Santiago.

Paredes, R.,
1965 La Altiplanicie. La Paz.

Paz Soldan, M.F.,
1878 Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia. Lima.

Pérez, E.,
1977 Breves antecedentes sobre políticas de desarrollo en la zona del interior y altiplano de la 1ra. Región: Tarapacá, Chile. Antofagasta.

Provoste, P.,
1976 Antecedentes de la estructura socio-económica de Isluga. Universidad del Norte. Iquique.
1977 Antecedéntes socio-económicos para el desarrollo del sector de Isluga. Universidad del Norte. Iquique.
1978 Consideraciones para promover organizaciones colectivas en Isluga. Universidad del Norte. Iquique.

Puelma, F.,
1855 Apuntes jeólogicos y jeográficos, en: Anales de la Universidad de Chile. nº 39. Santiago.

Riso Patrón. F

1890 Diccionario Geográfico de las Provincias de Tacna y Tarapacá. Iquique.

Riso Patrón. L.
. 1903-1904 Diarios de viajes alas Cordilleras deAntofagasta y Bolivia. Santiago.

Salas, R,
1971 Posibilidades agricolas en la Pampa del Tamazgal,MS. (Ponencia al Congreso internacional de Zonas Aridas, CIZA). Arica.

Sanchéz, J.
1974a 'Posibilidades de aprovechamiento de afpuas subterráneas en la rehabilitación de terrenos de cultivos en la pampa del Tamarugal, en Norte Grande, vol. 1, No. 2. Santiago.
1974b Antecedentes hidr-geograficos de Pampa de Huara de Provincia Tarapacá, Chile, en Norte Grande, vol. 1, No. 2. Santiago

San Román .
1890 Desiertos y Cordilleras de Atacama. 3 vols. Santiago.

Silva, V.,
1913 Lo que he visto en Tarapacá. Iquique.

Taberna, F.,
1968 Algo sobre las comunidades andinas de Tarapacá, en Estudios Regionales vol 1 No. 1. Universidad de Chile. Iquique
1971 Los Andes y el altiplano Tarapaqueño. Centrolde Documentación. Universidad Chile. Iquique.

Unidad Popular
1971 Bases de la política indigena. Santiago.

Velozo, F.,
1974 Características geomorfológicas de la Pampa de O'Brien, Pampa del Tamarugal, Tarapacá, en Norte Grande, vol.1, No. 2. Santiago.

Visión Regional Tarapacá,
1975 No. 2.
1976 Nos. 3, 4, 5, 6.

Vita A.,
1975 Posibilidades forestales de las zonas áridas y semiáridas de Chile, en Plandes, El hombre en la zona árida del norte chileno. Santiago.

Weischet, W.
1976 Las condiciones climáticas del desierto de Atacama como extremo' desierto de la tierra, en Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4, Universidad Católica. Santiago.

Wollman, N.,
1969 Los recursos hidráulicos de Chile. Santiago,

CAPITULO II

Baal, J. van
1941 be westerse beschaving als constante factor in het hedendaagse acculturatieproces, en: Ifi-donesié, vol. 2, No. 2.

Beltrán, G.A.,
1967 Regiones de refugio; el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo- Ámerica. FCE. México.

Bertholet C
1976 The dynamics of development, general characteristics. MS.

Bonilla, V.D
1972 Servants of God or masters of man? The story of a Capuchin mission in Amazonia. The Pelícan Latin menean Library. Harmondworth.

Cardoso, F
1972 Dependency and Development in Latin América, en: New Left Review, No 74 .

Cardoso, F. y Faletto, E.,
1969 Dependencia y desarrollo en América Latina. Siglo M. México.

CEDLA, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos,
1971 Het dependencia-model in de ontwikkelingsprobleatiek van Latijns Amerika. Incidentele publicatie, No. 1. Amsterdam.

Childe, V.G
1946 What happened in history. New York.
1951 Social Evolution. London.
1957 Man Makes Himself. London.

Doorn J . van y Lammers G.,
1959 Moderne sociologie; systematiek en analyse. Spectrum. Utrecht.

Eliade, M.,
1967 El mito del eterno retorno. Madrid.

Encina, F.
1955 Historia de Chile, desde la prehistoria hasta 1891. 20 vols. Santiago. Engels, F.
1884 El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado, en: K. Marx y F. Engels, Obras Escogidas, Tomo II (1955). Moscú.

Frank, A.,
1966 The development of the underdevelopment, en: Monthly Review Press. New York.
1972 Sobre el subdesarrollo capitalista. Barcelona.

Galeano E.
1971 las venas abiertas de América Latina. Montevideo.

Galtung, J.,
1971 A structural theory of imperialism, en: Journal of Peace Research, vol. 8.

Geertz, G.,
1966 Religión as a cultural system, en: Anthropological Approaches to the Study of Religion.

Gurvitch G., (Editor)
1963 Tratado de Sociología. 2 vols. Buenos Aires.

Harnecker, M.,
1968 Los conceptos elementales del materialismo histórico. Santiago.

Huizer, G.,
1973 A research on social politics; some ethical considerations on research in the Third World, en: ISS Occasional Papers.

Den Haag. Jenkins, R.,
1971 Exploitation. The world Power Structure and the Inequality of Nations. Paladin. London.

Kessel, J. van,
1979 Danseurs dans le désert. Ed. Mouton. Den Haag.

Konings, P
1977 Vakbeweging ontwikkelingsstrategie van de overheid in Ghana, 1874-1976. IVO. Tilburg.

Kroeber, A.y Kluchhohn C
1963 Culture, a critical review of concepts and definitions. With assistance of W. Unterreiner and appendices by A. Meyer. Random. House. New York.

Langer, S.,
1962 Philosophical Sketches. The John Hopkins Press. Baltimore.

León Portilla, M.,
1959 La visión de los vencidos- relaciones indígenas de la Conquista. Universidad Nacional ANT. México.

Lerner, D.,
1962 The passing of traditional society; modernizing the Middle East Whit the coll. of L Pevsner and an introduction by D. Riesman. Free Press. Glencoe.

Lipschutz, A.
1967 El problema racial en la Conquista de América y el Mestizaje. Santiago.

Lozano, J.,
1581 Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca al Virrey del Perú en donde se describe la provincia de los Lípez, en: Boletín CEDOC, Nos. 2/3. Antofagasta.

Marx, K.,
1857 Formaciones económicas pre-capitalistas. (1966). Córdoba.
1873 El Capital. 3 vols. FCE (1972) , México.

Montesquieu, Ch. de Secondat, barón de,
1757 L'Esprit des Lois, avec les notes de l'auteur et un choix des observations du Dupin, etc. Didot (1851). Paris.

Morgan, L.M.,
1877 Ancient Society. New York.

McNeill, w.H.
1965 The Rise of the West; a History of the Human Community. New York.

Neira Samanéz, H.
1974 Huillca. een Peruaanse boer vertelt. Baarn.

Parsons, T.
1951 The Social System. (1965). PP. New York.

Polak, F.L.,
1955 De toekomst is verleden tijd; cultuurfuturistische verkenningen. 2 vols. Utrecht.

Radcliffe-Brown, A.,
1952 Structure and Function in Primitive Society. London.

Redfield, R.
1942 The FoIk Culture of Yucatán. The University Press. Chicago.

Ribeiro, D.,
1970 El proceso civilizatorio; etapas de la evolución socio-cultural. Caracas.

Sahlins, M. Service, E
1973 Evolution and Culture. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Santos, T. dos,
1967 El nuevo carácter de la dependencia, en: Cuadernos CESO, No. 6 Santiago.
1970 Dependencia y cambio social. Santiago.

Schoorl, J.,
1974 Sociologie der Modernizering; een inleiding in de sociologie der niet-westerse volken. Deventer.
Senghaas,D 197 Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik; Plädoyer für Dissoziation. Frankfurt .

Stavenhagen, R.
1965 Siete tesis equivocadas sobre América Latina, en: Política Exterior Independiente, No. 1. Rio de Janeiro.

Steward, J.
1955 'Theory and Practice of Area Studies. Washington.

Smulders P,
1962 Het visioen van Teilhard de Chardin. Burghe-Utrecht.

Sung, Kim II
1971 Reden und Aufsätze. Frankfurt.

Tennekes, J
1975 Religie vanuit cultureel perspectief. MS.

Teilhard -de Chardin, P.,
1923 De Hominisatie. Inleiding tot een Wetenschappelijke Studie van het verschijnsel Mens. (1963). Utrecht-Antwerpen.

1927 Het Goddelijk Milieu. (1963). Utrecht-Antwerpen.
1932 De Plaats van de Mens in de Natuur. (1963). Utrecht-Antwerpen.
1949 De Menselijke Groep. (1963). Utrecht-Antwerpen.
1951 Aantekeningen over de Huidige Realiteit en de Evolutiebetekenis van een Orthogenese van de Mens. (1963). Utrecht-Antwerpen.
1952 Hominisatie en Speciatie. (1963). Utrecht-Antwerpen.

Vargas O.,
1978 El colonialismo interno de Chile en Tarapacá. Aporte al Seminario Sociología del Desarrollo Chileno. Antofagasta. MS.

Wachtel, N
1971 -la vision des vaincus. Gallimard. Paris.

White, L.A.
1949 'The Science of Culture; a Study of Man and Civilization. New York.
CAPITULO III
Alba V.,
1969, The Latin Americans. New York.

Alberti, G., y Mayer, E.,
1974 Reciprocidad andina, ayer y hoy, en: Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Lima.

Albó X.,
1975 La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo, en: CIPCA, Cuadernos de Investigación Nº 8. La Paz.

1976 La paradoja aymara : comunitario e individualista, en CIPCA, Cuadernos de Investigación, No. 12. La Paz.

Alfaro, C.,
1963 Reseña Histórica de la Provincia de Tarapacá. Iquique.

Amat y Junien, M.,
1947 Memoria de Gobierno. Publicada por la Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla. Sevilla.

Amunátegui D,
1909-1910 Las encomiendas indígenas en Chile. 2 vols. Santiago.

Appel GN
1976 De inheemse mens: schepper, uitvinder, ontdekker, en: WIZA-Bulletin, No.34.

Armillas, P
1961 Utilisation des terres arides dans l'Amérique Précolombienne, en: L. DudIey Stamp (ed.),Histoire de l'utilisation des terres des régions arides.UNESCO. Paris.

Arriaga de P.,
1621 Extirpación de la idolatría del Perú. Tomo 209. Ed. BAE. (1968). Madrid.

Arriagada, R. Latorre, C. y Granados, S.,
1975 Antecedentes regionales del norte de Chile en: Informe de Antecedentes de Desarrollo de la Dirección General Planificación y Desarrollo (D.G.P.D.). Universidad del Norte. Antofagasta.

Avalos de Mato,,R
1975 Patrones culturales en los Andes centrales, en: Anuario Indigenista. Santiago.

Barra, F. de la
1948 El Indio Peruano en las Etapas de la Conquista y Frente a la República. Ensayo Histórico-Militar- Sociológico y con Proposiciones para la Solución del Problema del Indio Peruano. Lima.

Barriga, V.,
1939-1955 Documentos para la historia de Arequipa; Documentos inéditos del

Archivo General de Indias. Tomos I-III. Arequipa.
1940 Arequipa y sus blasones. Arequipa.
1941-1948 Memorias para la historia de Arequipa. Relación de la visita al Partido de Arequipa por el Gobernador-Intendente Don Antonio Alvarez y Jiménez. Tomos I-III. Arequipa.

Basadre, J.,
1974 Los conflictos de pasiones y de intereses en Tacna y Arica (1922-1929), en: Historia y Cultura, No. 8. Lima.

Baudin, L.,
1958 Zo leefden de Incas voor de ondergang van hun rijk. Baarn.
1972 El Imperio Socialista de los Incas. Santiago.

Beltrán, J.,
1879 El Departamento de Tarapacá; aspecto del terreno, su clima, y producciones. Santiago.

Bermúdez, O
1960 La industria del salitre de Chile (síntesis histórica). MS.
1963 Historia del salitre, desde sus orígenes hasta la Guerra del Pacifico. Santiago.
1966 El salitre de Tarapacá y Antofagasta durante la ocupación chilena, en: Anales de la Universidad del Norte, No. 5. Antofagasta.
1968 Empleo de la balsa de cuero de lobo marino en el embarque del salitre, en: Revista de la Universidad del Norte, vol. 2, No. 1. Antofagasta.
1972 El oasis de Pica. MS.
1975 Estudios de Antonio O'Brien sobre Tarapacá, cartografía y labores administrativas, 1763-1771. Antofagasta.

Bertrand, A.,
1885 Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y regiones limítrofes (presentada por el autor al Sr. Ministro del Interior). Santiago.

Bibar, G. de
1558 Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar, natural de Burgos. Ed. Facsimilar. (1966). Santiago.

Billinghurst, G.

1893 La irrigación en Tarapacá. Ed. Universidad de Chile. (1973). Iquique.
1903 Legislación sobre salitre y bórax en Tarapacá. Lima.

Bird, J.
1944 The historic inhabitants of the North Chilean coast, en: HSAI, t. II. New York.
1944b The cultural sequence of the North Chilean coast, en: HSAI, t. II. New York.
Bodini, H.,
1971 La antigua provincla de Tarapacá como región geográfica y el rol de la Pampa del Tamarugal como centro de poblamiento, en : Pampa O´Brien : Objetivos, metodología y conclusiones de la primera etapa de investigación interdisciplinaria. Universidad Católica-Universidad del Norte. Santiago.

Bollaert, W.
1851 Conferencia sobre el sur del Perú, leída por W. Bollaert en la Real Sociedad Geográfica, publicada por esta institución en su Journal, vol. 21.
1860 Antiquarian Ethnological and Other Researches in New Granada Equador , Peru and Chile, with observations on the Pre-Incarial: Incarial and other monuments of Peruvian Nations. London.

Brüggen, J.,
l936 El agua subterránea en la Pampa del Tamarugal y morfología general de Tarapacá en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 80 Nº 80 . Santiago.

Cañas, A.,
1884 Descripción general del Departamento de Pisagua. Iquique.
1912 Breves noticias sobre geografía física de Tarapacá, en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 3. Santiago.

Camiña, Doctrina de,
1653-1884
1883-1971 23 Libros de Bautismo y 1 Cuadernillo.
1653-1887 9 Libros de Defunciones y 1 Legajo.
1745-1970 9 Libros de Matrimonio y l Legajo. Rep. Casassas, Nos. 182/183/184.

Casassas, J.
1968 La Iglesia de Antofagasta y las Doctrinas de Atacama. Antofagasta.
1971a Fuentes documentales para el estudio etnohistórico de las poblaciones

indígenas del norte grande chileno. Antofagasta .
1971b Repertorio de Archivos del Obispado de Iquique. CEDOC. Antofagasta.

Castillo, O.,
1960 El agua subterránea en el norte de la Pampa del Tamarugal, en: Boletín del Instituto de Investigaciones Geológicas, -No. 5. Santiago.

Castillo, G. otros,
1974 inventario bibliográfico de la arqueología de las provincias de Tarapacá, Atacama y Coquimbo. eminano Medio Integral. Carrera de Arqueología. Universidad del Norte. Antofagasta. MS.
Cieza de León, P.,
1553 La crónica del Perú. Ed. Peisa. (1975). Lima.

Cobo, B.,
1653 Historia del Nuevo Mundo, en: BAE, t. 92.(1964).

Colompil, D
1972 Situación de la Población indígena de Chile. Brasilia. MS.

Concha,J.
1975 Relación entre pastores y agricultores, en: Allpanchis, vol 8. Cuzco.

Congreso Nacional de Chile
1913 Informe de la comisión Parlamentaria. Ed. Zig-Zag. Santiago

CORFO, corporación de Fomento de la producción
1964 Memoria de Actividades 1963,Santiago.

CORFO, INPONOR, Instituto del Norte.
1967 memoria Anual 1967,Tarapacá,Antofagasta, MimeografiadoAntofagasta.
1970 Memoria de Actividades del Instituto CORFO del Norte 1968-1969. MimeografiadoAntofagasta.
1972 Programa forestal-ganadero de la pampa del tamarugal, en: Memoria 1972. Iquique.

Cornblitt, 0.
Society and Mass Rebellion inEighteenh-Century
1970 Peru and Bolivia, en: St. Anthony Papers, No 22. Latin American Affairs pp. 4-44. University Press. Oxford.

Coronado, L.
1973 El problema Mapuche, en: América Indígena, vol. 33, No. 2.

Cuneo Vidal R.,
1913 Historia de la Civilización Peruana en Sus Tres Etapas Clásicas: Tiahuanaco, Hatun Colla y El Cuzco. Ed. Maucci. Barcelona.
1914 El "Collosuyo" de los Incas, en: Revista Chilena de Historia Y Geografía, vol 9 No.13. Santiago.
1930 Los duques de Alba de España, herederos históricos del título de "Encomenderos de Tarapacá, Sibaya, Iquique y Puerto del Loa". en: Revista Chilena de Histoíia y Geografia, vol.65. Santiago.

Custred, G.
1974 Llameros y comercio interregional, en: Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. IEP.Lima.

Chiapa Doctrina de,
1652-1114 Libros de Bautismo, Casamientos y Defunciones.
1652-1714 Libros de Bautismo, Confirmaciones, Matrimonios y Defunciones.
1770-1804 Libros de Bautismos, Informaciones Matrimoniales, Velatorios, Entierros e Inventarios. Repertorios Casassas,Nos. 185/186/187.

Dall W, (Editor),
1885 Marquez de Madaillac; l'Amérique pré-histdrique.

Dagino, V
1909 Él Corregimiento de Arica, 1535-1784. Arica.

Dauelsberg P.
1961 La cerámica de Arica su situación cronológica, en: Encuentro Arqueológico Internacionalde Arica. (1964). Arica.
1963 Complejo arqueológico del Morro de Arica. Resumen en: Actas del Congreso, de Arqueología Internacional en San Pedro de Atacama. Ed. H. Niemeyer, Anales de la Universidad del Norte. (1964). Antofagasta.

Deustua C.
1969 La minería peruana del siglo 18 (aspectos de su estudio entre 1790 y 1796), en: Húmanidades,Nº3. Lima.

Dobyns, H y Doughty P.,
1976 Perú, ACultural History. New York.

Duviols, P.,
1971 La lutte contre les religions autochiones dans le Pérou colonial, L´extirpation de l´idolatrie entre 1532 et 1660. Lima.
1973 Huari y Llacuaz; agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de ooposición y complementariedad, en: Revista del Museo Nacional de Lima, vol. 39 Lima.

Encina, F.,
1955 Historia de Chile, desde la prehistoria hasta 1891. 21 vols. 4a. Ed. Santiago.

Espinoza Moraga, O.,
1964 La cuestión del Lauca. Santiago
1965 Boliviay el mar (1810-1964).santiago.

Espinoza Soriano.,
1972 Copacaban del Callao: un documento de 1548 para la etnohistoria andina, en: Boletín Francés de Estudios Andinos, vol. 1, No. 1.

Esteve Barba, F.,
1968 Crónicas peruanas de interés indígena. Estudio preliminar: la Historiografia peruana de interés indígena, vol. 209, pp. vii-lxxiv. BAE.

Fernández de Oviedo G
1855 Historia general de las Indias, Islas y tierra Firme del Mar Océano, 4 vols. Madrid.

Flores, J.,
1973 El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología en: Historia v Cultura, Nº6. Órgano del Museo Nacional de Historia. Lima.

Frezier, A.,
1902 Relación del viaje por el Mar del Sur a las costas de Chile y el Perú . durante los años 1712, 1713 y 1714. Santiago.

Fuentes, C.
1976 Recopilación bibliografica acerca del interior de la provincia de Arica. Tesis para optar a título de Extensionista de la Comunidad Rural. Facultad de Agronomía, Universidad de Chile. Santiago.

Gaete, A.,

1974 Análisis estadístico del comportamiento de las precipitaciones en el Altiplano de Arica, prov. deTarapacá, en: Norte Grande, No. 2.
1975 Análisis estadístico del despoblamiento verificado entre los años 1872- 1970 según diversos estratos de altura en las hoyas hidrográficas de las quebradas de Aroma y Tarapacá, en: Norte Grande, Nos. 3/4.

Galdames, L.,
1926 La evolución constitucional de Chile, 1810-1925. Santiago.

Golte, J.,
1973 Bauerir in Peru. Entwicklungsfaktoren in der Wirtschafts und Sozialgeschichte der Indianischen Landbevölkerung von der Inkazeit bis heute, en: Indiana, Beiheft 1. Berlin.

González, A.,
1960 La estratigrafía de la gruta de Intihuasi, prov. San Luis Rep Argentina, y sus relaciones con otros sitios pre-cerámicos de Sur América, en: Revista del Instituto de Antropología, vol. 1. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Griffin, K.,
1976 Historische aspecten van de onderontwikkeling, en: Imperialisme en Onderontwikkeling. Sunschrift 104. Nijinegen.

Grondin, M
1975 Tupac Katari y la rebelión campesina de 1781- 1783. Oruro.

Guaman Poma de Ayala, F.,
1587-1615 La nueva crónica y buen gobierno. 3 vols. Ed. Bustos. (1956-1966). Lima.

Guevara, T
1925 Chile Prehispánico. Santiago.

Guillén y Guillén, E.,
1962 El Tócricue el Tucuyricuo en la organización política del imperio incaico, en Actas y trabajos del segundo Congreso Nacional de Historia del Perú. vol. 3. lima.

Hardoy, J.,
1973 Precolumbian Cities. London.

Haring, C.,
1972 El Imperio Hispánico en América. 2da. ed. Buenos Aires.

Harms, C.,
1930 Los grandes Problemas de la zona norte de Chile. Santiago.

Hernández R.,
1930 ‘El salitre; resumen histórico desde su descubrimiento y explotación. Valparaíso.

Hidalgo, J.,
1977 La rebelión de 1781 en el corregimiento de Atacama. MS.

Ibañez, A.,
1975 Etapas del desarrollo poblacional de Iquique; a proposito del hallazgo del acta de erección de la Municipalidad de Iquique, 1789, en: Norte Grande vol 1 Nos. 3/4. Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía.Santiago.

EDI, Instituto de Desarrollo Indígena,
1971 Bases fundamentales de la política indígena. Temuco.
1975a Programa de estudio, promoción y divulgación de la cultura indígena. Santiago.
1975b Memoria Anual. Santiago.
1976 Programa de Acción del-Instituto de Desarrollo Indígena. Temuco.

Instituto de Investigaciones de Recursos Naturales,
S.f. Tabulacíón de la clasificación, capacidad, uso de tierras por provincias y comunas. Santiago.

Jesuíta anónimo
1594 Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú, (1968) en: BAE, vol. 209.

Jordan Pando, R.,
1972 Participación y movilización campesinas en el proceso revolucionario boliviano, en: América Indígena, N-os. 32/33.

Keller, C.,
1953 Los aborígenes de Chile. Santiago.
1964 El Departamento de Iquique según el Censo Económico Nacional, Vol. 1. Santiago. MS.

Kessel, J. van,
1976 La pictografía rupestre como imagen votiva (un intento de interpretación antropologica en: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige s. j. Universidad del Norte. Antoofagasta
1979 Danseurs dans le désert. The Hague-Paris.

Klohn, W.,
1972 Hidrografía de las zonas desérticas de Chile. Santiago.

Kusch, R.,
1970 El pensamiento indígena americano. México.
1971 El pensamiento aymara y quechwa, en: América Indígena, vol. 21, No. 2.

Lamagdelaine, L.,
1972 Programa forestal ganadero Pampa del Tamarugal y programa Altiplano de Tarapaca. Iquique.
1974 Antecedentes sobre la forestación y ganadería en la Pampa del Tamarugal y en el Altiplano de Tarapacá. Iquique.

Lang J
1975 " Conquest and Commerce: Spain and England in the Americas. New York.
Lara, J.,
1966 La cultura de los Inkas. el Tarvantinsuyu. La Paz.

Lara, R.,
1971 Aspiraciones de los estudiantes rurales con respecto a las futuras alternativas de trabajo en el campo o en la ciudad (mimeo). Ponencia en: Congreso Internacional de Zonas Aridas. Arica.

Larraín, H.,
19 74a Antecedentes históricos para un estudio de reutilización de suelos Agrícolas en la Pampa de] Tamarugal, prov. de Tarapacá, Chile, en: Norte Grande, No. 1
1974b Demografia y asentamientos de los pescadores costeros del sur peruano y norte chileno, según informes del cronista Antonio Vásquez de Espinoza (1617-1618), en: Norte Grande, vol 1, No. 1.
1974c Análisis de las causas de despoblamiento entre las comunidades indígenas del norte de Chile con especial referencia a las hoyas hidrográficas de las quebradas de Aroma y Tarapacá, en: Norte Grande, vol.1 No. 2
1975 La población indígena de Tarapacá (norte de Chile) entre 1538-1581, en: Norte Grande, vol 1, Nos. 3/4.

Larraín, H. y Couyoumdjian R
1976 El plano de la Quebrada de Tarapacá, de Antonio O'Brien. Su valor geográfico y socio-antropológico, en: Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4.

León Portilla M
1964 Él reverso de la Conquista (relaciones incas). México.

Lipschutz, A.,
1955 La comunidad indígena en América y Chile. (Su pasado histórico v sus rspectivas). Ed. Uhiversitaria. Santiago
1973 El fúturo próximo de los pueblos indígenas andinos. Discurso inaugural del 1er. Cóngreso del Hombre Andino. Arica.

Llagostera, M.A.,
1976a El Tawantinswyu el control de las relaciones complementarias (trabajo presentado al al Congreso Internacional de Amehcanistas). Paris.
1976b Hipótesis sobre la expansión incaica de la vertiente occidental de los Andes Meridiones, en: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige sj. Universidad del Norte. Antofagasta.

Looser,G.,
1938 Las balsas de cueros de lobos de la costa de Chile, en: Revista Chilena de Historia Natural, vol. 42. Santiago.
1960 Las balsas de cueros de lobo inflados de la costa de Chile; adiciones en Revista Universitaria, vol.44/45. Universidad Católica de Cbile" Santiago.

Lezano Machuca, J.,
1581 Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey del Perú D. Martín Enriquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de Lípez. M.S. 3040 de la bibl. de Nac. de Madrid transcrito por el Dr. J.M. Casassas en: Boletín CEDOC, Nos. 2/3. Antofagasta.

Lumbreras, L.,
1971 Proyecto de investigación arqueológica en Puno sobre el papel de la domesticación y el uso de los auquénidos en el desarrollo de las culturas altiplánicas, en: Pumapunku, vol. 3. La Paz.
1974 Los reinos post-tiwanaku en el área altiplánica, en: Revista del Museo Nacional de Lima, t. XL, Instituto Nacional de la Cultura. Lima.

MeClelland, D.,
1967 The Achieving Society. New York.

Magallanes M
1912 Él camino del inca, en: Revista Chilena de Historía y Geografita, vol.3. Santiago.

Martínez G
1976 Él sistema de los Ugwiris en Isluga. Universidad del Norte. Iquique.

Marull, F.,
1969 Historia de la antigua Provincia de Tarapacá. Santiago.

Menghin, 0
1954 Culturas precerámicas en Bolivia, en: RUNA, vol. 4. Buenos Aires.

Montaño, M.
1972 El hombre del suburbio. Estudio de las áreas periféricas de Oruro. La Paz.

Moraga, C.,
1974 La industria lítica de superficie del sitio Titivilche 1-b, en: Serie Doc. de Trabajo, No. 5, Universidad de Chile. Antofagasta.

Mórner, M.
1971 le Métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine. Paris.

Mostny, G.,
1971 Prehistoria de Chile. Santiago.

Muñoz, E.
1974 Proyecto de restauración de monumentos históricos reconstrucción y estudio de modos de vida en San Lorenzo de Tarapacá, en: Serie Doc e Trabajo No. 5, Universidad de Chile. Antofágasta.

Muñoz, E., Núñez, H., y Zlatar, v.,
1975 Informe de labores realizadas recientemente en San Lorenzo de Tarapacá en: Serie Doc. de Trabajo, No. 10.Universidad de Chile.Antofagasta

Murillo, V., y otros,

1965 Carretera Oruro-Pisiga-Iquique. Trabajo redactado a iniciativa del Rectorado de la Universidad Técnica de Oruro con el concurso de una comisión de Oruro.

Murra, J.,
1970 Información etnológica e histórica adicional sobre el reino Lupaqa, en: Historia Y Cultura, No. 4 (Organo del Museo Nacional de Historia). Lima.
1975a El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, en: Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP. Lima.
1975b Un reino aymara en 1567, en: Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP. Lima.
1976 Las límites y las limitaciones del "Archipiélago Vertical" en los Andes, en: Homenáje al Dr. Gustavo Le Paige s.J. Universidad del Norte. Antofagasta.
1978 La organización económica del estado Inca. México.

Museo Arqueológico de Antofágasta,
1973 Guía de la Unidad de Exhibición No. 1, Evolución de las culturas prehistóricas del norte de Chile. Antofagasta.
1974 Guía de la Unidad de Exhibición No 2, Desarrollo de los pueblos pescadores-cazadores prehispánicos del norte de Chile. Antofagasta.

Naclitigall, H.,
1966 Indianische Fischer, Feldbauer und Viehzüchter. Berlin.

Nichols, H.,
1929 Inca relics in the Atacama desert, Chile, en: The American Anihropologist, vol. 31.

Niemeyer, H.,
1963 Tambo incaico en el valle de Collacagua (Prov. de Tarapacá), en: Revista Universitaria, año 48. Santiago. 1966 Una balsa de cueros de lobd de la Caleta de Chañaral de Aceitunas (prov. de Atacama, Chile), en: Revista Universitaria, años 50-51. Santiago.
Niemeyer, H., y Schiappacasse, V.,
1963 Investigaciones argueológicas en las terrazas de Conanoxa, Valle de Camarones (prov. de Tarapacá), en: Revista Universitaria, año 48.

N.N. Juez de Distrito,
1973 Informe sobre Livilcar. MS. Arica.

Núñez, L.,
1965a Estudio Comparativo sobre del norte de Chile, en: Annals of the Naprtek Museum Nº4. Praga.
1965b Desarrollo cultural prehispanico del norte de Chile, en: Estudios arqueológicos Nº 1, Universidad de Chile, Antofagasta.
1970 El primer fechado radiocarbonico del complejo Faldas del Morro en el sitio Tarapacá-40 y algunas discusiones básicas, en: V Congreso de Arqueología, La serena.
1972a La crisis del campesinado andino regional, en: ODEPLAN, Encuentro sobre estrategia del desarrollo interior y el altiplano de las provinciaas de tarapacáy antofagasta, Iquique.
1972b Sobre el comienzo de la agricultura prehistorica en el norte de chile, en: Centro de Investigaciones Arqueologicas en Tiwanaku, Nº104, La paz.
1974 La agricultura prehistorica en los Andes Meridionales. Universidad del Norte. ANtofagasta
1976 Geoglifos y trafico de caravanas en el desierto chileno en: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige sj. Universidad del Norte. Antofagasta.

Núñez, L., y Briones L
1968 Petroglifos del sitio de Tara pacá-47, en: Estudios Arqueológicos,vol. 3/4. Universidad de Chile. Antofagasta.

Núñez, L., y Varela, J.,
1964 Un complejo pre-agrícola en el Salar de Soronal en- Revista del Instituto de Antropología, No. 11, Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
1966 Complejo pre-agricola en el Salar del Huasco (prov. de Tarapacá), en: Estudios Arqueologicos, vol. 2. Universidad de Chile. Antofagasta.
1968 Sobre los recursos de agua y poblamiento prehispánico de-la costa del Norte Grande de Chile, en Estudios Arqueológicos, vol. 3/4. Universidad de Chile. Antofagasta.

Núñez, P.,
975 Cariquima-l. Yacimiento arqueológico de cazadores en el Altiplano boliviano-chileno, Com. de Pisagua, norte de Chile. MS.

O'Brien, A.,
1765a Plano que manifiesta el valle ó Pampa de Yluga en / el Thenientasgo de Tarapacá Jurisdicción del Corregim.to de la ciudad e S.n. Marc / cos de Arica con las Quebradas más notables que desembocan en elagua que p.r/ dhas Quebras baja en tiempo de las lluvias en la cordiller; los bosques y Tie / rras que sembraban en tiempos asados quando llobia en dho.valle; Los Cami / nos que la cruzan y los sitios

que tienen nombreen dho. Valle- levantado de / orden en el Ex.mo S.r. D.n. Manual de Amat y Junient. Cavallero del orden de s.n. Juan del Conejo de S.M. Theniente General de los Reales Exercitos Virrey Governador y Capitan General de estos reyrios de el Perú y Chile Etca. Por Don / Antonio oBrien Ayuntanecior del Regim.to de Cavallería de la Nobleza de la / Ciudad de los Reyes del Perú, Juez visitador y Alcalde maior de Minas y Registros de la provin.a de S.n. Marcos de Arica el año de 1765. Firmado el 14 de Agosto de 1765. Escala de 3 leguas. Hay rúbricas: Antonio o-Brien. (El plano mide 82 cm. x 127 cm. El original se guarda en el Museo Naval de Madrid, Bandeja LI, Carpeta A, 3).

1765b S/F.Plano que manifiesta la quebrada de Tarapacá, en el Thenientasgo ó Partido de este nombre jurisdicción del/ Corregimiento de la ciudad de San Marcos de Arica, con las tierras de los indios Tributarios y el proyecto / que se discurre muy útil para dar corriente a las lagunas de Lirima y el de proveéer de Agua esta quebrada, y el Valle de Yluga. (Sin nombre de autor ni fecha, ni lugar de confección. Incluye en su parte inferior tres perfiles de los cortes de las Lagunas. Es una cinta unica, mide el rollo 197,7 cm. por 33 cm. Se conserva en el Museo Británico. Add. MSS. 17.673d)

ODEPLAN, Oficina de Planificación Nacional

1972 Encuentro sobre la estrategia de desarrollo del interior y el Altiplano de las provincias de Tarapacá y antofagasta, Iquique.

1974 Primer Plan Indicativo de Desarrollo, 1975,1980. Versión preliminar. Santiago.

1975 Mapa de extrema pobreza. Santiago.

Orlove, B.,

1974 Reciprocidad, desigualdad y dominación, en: Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos, IEP, Lima.

1977 Alpacas scheep and men. The wool export econorny and regional society in Southern Perú. London.

Ossandón, O.,

1962 Estudio de los libros parroquiales de San Andrés de Pica, 1700-1749. Memoria de prueba para optar al título de Profesor de Estado. MS.

Ots Capdequi J.,

1934 Istituciones sociales de la América española en el período colonial. La Plata.

Palacios, R.

1974 La chilenización de Tacna yArica (1883-1929). Lima.

Pérez, E.,
1975 La sociedad andina, una sociedad en desintegración en: cuadernos de Investigacion Social, nº1. carrera de Sociología. Universidas del Norte. Antofagasta)
1976 Relaciones de reciprocidad e intercambio: informe salida de terreno, comunidad de Lirima. I Región. MS. Antofagasta
1977 Breves antecedentes sobre Políticas de desarrollo en la zona del interior y altiplano de la I Región. MS. Tarapacá.

Petersen, G.,
1970 Minería y metalúrgica en el antiguo Perú, en: Arqueológicas, No. 12. Publicaciones del Instituto de investigaciones Antropológicas. Lima.

Pica Doctrina de
1651-1972 Libros de bautismo.
1686-1872 Libros de defunciones. Repertorio Casassas, Nos. 219/220/221.
1730-1970 Libros de matrimonio.

Piel J
1973 Rebeliones agrarias y supervivencias coloniales en el Perú del s. 19, en: revista del Museo Nacional de Lima, vol. 39.

Philippi, R.
1848 Exploración del desierto de Atacama, en: Revista Chilena de Historia y Geografía vol. 112. Sana
1860 Viaje al desierto de Atacama hecho de orden del gobierno de Chile en el verano 1853-1854. Halle.

Pinochet A
1972 Guerra del Pacífico, 1879. Primeras operaciones terrestres (antecedentes organización de las fuerzas, desarrollo de la campaña y ocupación del , departamento de Tarapacá). Santiago.

Platt, T.
1975 Espejos y maíz; temas de la estructura simbólica andina, en: CIPCA, Cuadernos de Investigación, No. 10. La Paz.

Ponce, C.,
1972 Tiwanaku, espacio, tiempo y cultura, en: Pumapunku, vol. 4. La Paz.

Puelma, F.,
1855 Apuntes geológicos y geográficos, en: Anales de la Universidad de Chile. No. 39. Santiago.
1681 Recopilación de Leyes de los Reinos de la Indias,4 vols. Madrid.

Recopilación de la Contraloría General de la Repúblical
1929 Legislación sobre tierras y colonización. Santiago.

Reinga, F.,
1969 La revolución india. La Paz.
1970 Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. La Paz.

Republica de Chile
1931 Decreto Ley No. 4. 111
1972 Decreto Léy No. 17.729

Reyes, E.
19972 El ciclo salitrero yla conciencia Proletaria en Chile, en : Cuadernos de Investigación y desarrollo, 2 tomos. Ed. U. del Norte. Arica.
Rivera, M. ,
1975 Una hipótesis sobre movimientos poblacionales altiplánicos y transaltiplánicos a las costas del norte de Chile, en: Chunkará, No. 5. Arica.
1976 Nuevos aportes sobre el desarrollo cultural altiplánico en los valles bajos del extremo norte de Chile, durante el periodo intermedio temprano, en: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige Sj.Antofagasta
Romero, E.,
1949 Historia económica del Perú. Lima.

Rowe, J.,'
1947 Inca culture at the time of the Spanisch conquest, en : HSAI, vol. 2. New York.

Sánchez, C.
1945 Edad Media y la empresa de América, en: España y el Islam. Buenos Aires.

Santa Cruz J.
1913 Los indígenas del Norte de Chile antes de la Conquista, en: Revista Chilena de Historia y Geografía, vol. 7. Santiago.

Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamayhua, J. de,
1913 Relación de antiguedades deste Reino del Perú. (1968), BAE, vol. 209.

Madrid.

Santillán, F de,
1553 Relación del orígen, descendencia, política y gobierno de los incas; tres relaciones de las antiguedades peruanas. (1968) BAE, vol. 209. Madrid.

Sarmiento de Gamboa,P.,
1572 Historia de los Incas. Ed. A. Rosemblat, 3ra. ed. (1947). Buenos Aires.

SERPLAC,
1975 II región, Resumen de la estrategia de desarrollo de la II Región 1976-1980. Versión preliminar. Antofagasta.

Shaw,P.
1930 The early constitutions of Chile, 1810-1833. New York.

Sherbondy, J.,
1969 El regadío en el área andina central. Ensayo de distribución geográfica, en: Humanidades, No. 3. Lima.

Sibaya, Doctrina de
1671-1971 13 Libros de bautismo y 2 legajos.
1709-1970 5 Libros de matrimonio y 1 legajo,
1735-1868 2 Libros de defunciones y 1 cuadernillo. Repertorio Casassas, Nos. 224/225/226.

Smith, C.,
1957 Despoblación de los Andes Centrales en el siglo 16, en: Revista del Museo, vol. 25.

Solorzano Pereira, J. de
1647 Política Indiana. (1930). Madrid-Buenos Aires.

Stavenhagen R
1977 El campesinado y las estrategias del desarrollo rural. México.

Tarapacá Doctrina de
1562-1971 28 Libros de bautismo.
1683-1878 11 Libros de defunciones y 1 cuadernillo
1718-1968 10 Libros de matrimonio.-Repertorio'Casassas, Nos. 227/228/229.

Unidad Popular

1971 Bases de la política indígena. Santiago.

Urzúa, L.,
1968 Arica puerta nueva. Santiago.

Valcarcel, C.D.
1973 La rebelión deTupac Amaru. Lima.

Valcarcel, L.E
1964 Historia del Perú antiguo. 6 vols. Lima.

Vargas. R.,
1951-1954 Concilios limenses, 3 vols. Lima.

Vasquez de Espinoza, A.,
1672 Compendio y descripción de las Indias Occidentales. (1969). BAE, vol 231.Madrid.

Velozo, L.,
1974 Características geomorfológicas de la Pampa O'Brien, Pampa del Tamarugal, Tarapacá, en: norte Grande, No. 2.

Viera, A.,
Sf Política minera y salitrera. Trabajo redactado para el Congreso Chileno de Mina y Metalurgia, organizadó por la Sociedad Nacional de Minería. Iquique.

Villalobos, S
1976 La Mita de Tarapacá en el siglo XVI, en: Norte Grande, vol. 1, Nos. 3/4. Santiago.

Villar, S.,
1966 La institución del yanacona en el Incanato, en: Nueva Crónica, vol. 1. Lima.

Vita A.,
1970 Posibilidades forestales de las zonas áridas y semi-áridas de Chile, en: PLANDES, El hombre en la zona árida del norte chileno. Primera jornada interdisciplinaria de estudios: Las zonas áridas del norte chileno en La Serena. Santiago.

Vollmer, G.
1967 bevölkerungspolitik und Bevólkerugsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit (1741-1821). Bad Homburg.

Visión Regional, Tarapacá,
1975-197pNos. 2/3/4/5/6.

Wachtel N.
1971 ‘ La Vision des Vaincus. Paris.
1973a La destructuración económica del mundo andino, en: Sociedad e Ideología. Lima.
1973b Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guaman Porna de Ayála y el Inca Garcilazo de la Vega, en: Sociedad e Ideología. Lima.

Wolf, E., y Hansen, E.,
1972 The Human Condition in Latin America. New York.

Wollman, N
1969 Los recursos hidraúlicos de Chile. ILPES. Santiago.

Wormald, A
1970 Él mestizo en el Departamento de Arica. Santiago.
1972 Las historias olvidadas del Norte Grande. Unia.

Zarate, A. db
1555 Historia del descubrimiento y conquista del Perú. (1944). Ed. Imprenta de D. Miranda. Santiago.

Zavala’ S
1955 las instrucciones jurídicas en la Conquista de América. Madrid.

Zegarra, G
1973 Arequipa, en el paso de la Colonia a la República. Visita de Bolívar. Ed. Cuzzi y Cía. S.A., Arequipa.

Zlatar, V.
1975 Informes sobre materiales de superficie del sitio Lahuane. MS. Antofagasta.

Zuiderna, T
1964 the cegue system of Cuzco. Leiden.
1965 American Social Sytems and their Mutual Similarity, en: Bijdragen, vol. 121.
1972 The Inca Kinship System: A New Theoretical View. MS.
CAPITULO IV

Bermúdez O
1972 El oasis de Pica. MS.

Bertonio,
1612 Vocabulario de la lengua aymara

Cadorette, R.,
1977 Perspectivas mitológicasdel mundo aymara, en: Allpanchis, No. 10.

Contreras, C.
1974 Arquitectura y elementos constructivos entre los pastores de la Pampa de Lirima (prov. de Tarapacá), en: Norte grande, nº. 1.

Duviols, P.,
1973 Huari Llacuaz; agricultores y pastores, un dualismo pre-hispánico de oposición y complementariedad, en: Revista del Museo Nacional de Lima vol. 19.

Eliade, M.,
1967 Lo sagrado y lo profano. Madrid.

Gaete, A.,
1975 Análisis estadístico del despoblamiento verificado entre los años 1882-1970 según diversos estratos de altura en las hoyas hidrográficas de las Quebradas de Aroma y Tarapacá, en: Norte Grande, Nos. 3/4.

Girault, L.,
1958 Le culte des Apachetes chez les Aymara de Bolivie, en: Journal de la Sociétédes Américanistes, Nouv. Série, No. 47.

González, M.,
1970 La escuela peruana en Tacria, 1793 1907. Lima.

González, Y.
1977 Lirima; dicta, alimentación y preparación de comidas en una comunidad andina. MS.

Guardia C
1962 enigma del dios Viracocha, en: Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú, vol. 2. Lima.

Hamuy, E.,

1960 Educación Elemental, analfabetismo y desarrollo económico. Santiago.

d´Earoourt, R
1962 Textiles of Ancient Peru and their Techniques. Seaffle-London.

Hidalgo, J.
1977 La rebelión de 1781 en el corregimiento de Atacama, MS

Horst Nachtigal
1966 Indianische Fischer, Feldbauer und Vehzüchter. Beitrage zur peruanischen Vólkerkunde. Berlin.

Imbelloni, J
1946 Pachacuti IX, el Incario Crítico. Buenos Aires.

Kendall, A.
1975 'De Inca's. Bussum.

Kessel, J. van,
1974 El floreo en Lirima viejo, prov. de Tarapacá, en: Norte Grande, No. 1.
1975 La imagen votiva en la cosmovisión dél hoffibre andino contemporáneo, en: cuadernos de investigcion Social. Nº 1

1976 La pictografia rupestre como imagen votiva, en:Homenaje al Dr. Gustavo le paige. s.j. Antofagasta.

Koster, P.,
1979 La enseñanza para los Aymaras de Chile, un mecanismo etnocidiario de dominación, en:

Kusch, R.,
1970 El pensamiento indigena americano. México.

Layos, R., Cruz, E
1971 Limpia de canales y acequias de Santiago de Río Grande. MS.

Larraín, H.
1974 Ánálisis de las causas de despoblamiento entre las comunidades indígenas del norte de Chile, con especial referencia a las hoyas hidograficas de las Quebradas de Aroma y Tarapacá, en: Nórte Grande No. 2.

Leyton, M.,
1930 La reforma educacional de 1965 y su legislación. Ed. MEP. Santiago.

Martínez, G
1976 Los Uywiris de Isluga. Iquique.

Mayer, E., y otros,
1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. Lima.

Meza, J., y Gisbart, T.,
1966 Contribución al estudio de la agricultura andina. La Paz.
1971 Lo indígena en el arte hispanoamericano, en: Pumapunku, No. 2.

MEP, Ministerio de Educación Pública,
1965 Programas de Estudios para la Educación Primaria Común (vigente desde 1948). Santiago.
1968 Programa de Ensenanza General Básica, en: Revista de la Educación No. 12.
1974 Programas Transitorios de Enseñanza General Básica, en: Revista de la Educación, Nos. 49/50.

1977a Sistemática del Idioma. Programa de Educación General Básica 5-8 Años. Santiago.

1977b Programa de Ciencias Sociales, 5-8 Años de la Enseñanza General Básica. Santiago.
Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú,
s.f. Documentos relativos al Plebiscito de Tacna y Arica, vol. 10. Lima.

Monast, J.,
1965 L´univers religieux des Aymaras. Montréal.

Nash, J.,
1970 Mitos ycostumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia, en: Estudios Andinos vol 1.
1972 Devilst,witches and Sudden Death, en: Natural History March.

Núñez L
1974 La agricultura Prehistórica en los Andes Meridionales. Antofagasta.

Obispado de Iquique
1968 Guía eclesiastica de la Diócesis de Iquique. Santiago.

ODEPLAN oficina de Planificación cional,
1972 Encuentro sobre estrategia de desarrollo del interior y el altiplano de las provincias de Tarapacá yAntofagasta. Iquique.
1974 Primer plan Nacional " Indicativo de Desarrollo, 1975-1980. Versión preliminar. Santiago.

Paredes, M
1963 Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. 3ra. ed. La Paz.

Pease, F.,
1973 Wiracocha, el dios creador de los Andes. Lima.

Pérez, E.,
1977 Breves antecedentes sobre politicas de desarrollo del interior y altiplano de la I Región: Tarapacá, Chile.MS.

Podestá, J.,
1977 La enseñanza en Tarapacá rural. MS.

Portilla, M.
1969 El reverso de la Conquista. México.

Reinaga, F.,
1969 La revolución india. La Paz.
1970 Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. La Paz.

SoIc V
1973 " La Casa Aymara en Enquelga. Ponencia Primer Congreso del Hombre Andino. Iquique. MS.

Spahni, J.,
1962 "L-enfloramiento" ou le culte du lama chez les Indiens du désert d’Atacama (Chili), en: Bull de la Soc. Suisse des Américanistes.

Valcarcel L
1945 Fiestas y danzas en el Cuzco y los Andes. Buenos Aires.

Vergara Hunneus, J.,
1975 Institutode Lenguas para Mapuche y Aymara, en: El Mercurio, 29.8.1975. Santiago.

Vigil, P.,
1859 Catecismo Patriótico. El Callao.

Villalobos, S.,
1976 La Mita de Tarapacá en el siglo 18, en: Norte Grande, Nos. 3/4.

VoIlmer, G.,
1967 Bevólkerungrolitik und Bevólkrungsstruktur im Vzekönigreich Peru zu Ende der kolonialzeit, 1741-1821. Bad Homburg

Wachtel N
1971 La Vision des Vaincus. Paris.

Wankar,
1978 Cinco siglos de guerra Qhesivaymara contra España. La Paz.

Wedemeyer I von,
1970 Sonnengott und Sonenmenschen; Kunst und Kult, Mithos und Magie im Alten Peru. Tübingen.

Zegarra, G.,
1973 Areguipa en el paso de la Colonia a la República. Arequipa.

CAPITULOV

Aldunate del Solar. C..
1985 Desecación de las vegas de Turi; en: Chungará Nº 14, pp. 135-140.

Aliaga, R., y J Osorio
1980 -episcopado chileno; en: Mensaje, nº 299-300-301-302-303.

Alvarez, J.,
1982 La economía inserta en la escuela. Seminario de Tesis para optar al Educación General Básica- IPI, Iquique.
1986 Reflexiones pastorales es sobre los ritos, aymaras. geminano para optar al titulo de profesor en religión ;Obispado Iquique.
1987 Educación para el esárrollo anámo una propuesta curricular bicultural para las escuelas aymaras de Tarapacpá; CIREN-CIS Nº24, Iquique.
1989-a Una alternativa educacional bilingüe-bicultural para las comunidades aymaras del Norte de Chile; en: Musiro (Ed.), *La Visión India; Tierra, Cultura, Lengua*

y Derechos Humanos, Ponencias del 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdams 1988; Leiden, pp. 449-467.

1989-b El rol de la escuela en la comunidad indígena; en: *Pueblos Indígenas y Educación*, III(1989)11, pp.7-20.

Alvarez, L.,

1979 Tradición cultural andina: desde el cazador al agricultor. Seminario Impacto del hombre en los ecosistemas de montaña. MABO-UNESCO, Arica.

Alvarez, G.,

1979 *Estudio descriptivo diagnóstico de la educación pre-escolar y parvularia de las zonas rurales de la provincia de Iquique*. Tesis de grado para optar al título de Educación Parvularia. U. dé Chile, Iquique.

Arriaza, P.,

1990-a *Estrategias de supervivencia socio-económicas en la economía campesina de la comunidad aymara de Villablanca, altiplano Chileno, I Región.* Tesis de grado para optar al título de Licenciatura en Antropología. U. Austral de Chile, Valdivia.

1990-b *Bibliografía básica para el estudio de los Aymaras en Chile*; Iquique, CREAR.

Avendaño, E., y C. Rodriguez,

1987 *Análisis de la pertinencia del currículum vigente en las escuelas de concentración fronteriza de la comuna de Cochane, Prov. Iquique.* Tesis de Lic. en Educación. U. de Tarapacá. Arica.

Barth, F.,

1969 *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of cultural difference;* Boston: Little-Brown.

Bernhardson, W,

1985 El desarrollo de recursos hidrológicos del altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona; en: *Chungará* Nº 14, pp.169-182.

Carmona, J

1981 *Comisión Andina; la superestructura autóctona para el desarrollo.* Memoria para optar al título de Lic. en Sociología. U. del Norte, AntofagaJa. 1981.

Cavierez, A

s.a. Éstudio del efecto de las políticas del uso de los recursos hídricos del altiplano chileno sobre las comunidades de pastores aymaras. Informe Final Proyecto W.U.S. Academia de Humanismo Cristiano, MS.

Chipana, C,

1989 La inadecuada exportación de camélidos en Chile atenta la cultura y la 198 visión india de los Aymaras; en: Musiro (Ed.), *La Visión India- Tierra , Cultura, Lengua y Derechos Humanos;* Ponencias del 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1989; Leiden, pp. 99-123.

DouFac, F
1975 La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande Chileno. En: *Norte Grande*.I (1975)3-4. Santiago, pp. 437-446.

EPA,
1990 *Planteamiento básico del Equipo Pastoral Andino;* Iquique, MS.

Epstein, A.,
1978 *Ethos and Identity: three studies in ethnicity*; London, Tavistock.

Gans, H.,
1979 Synibolic ethnicity; en: *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), 1-20.

Glazer, N., & D. Moynihan
1963 Beyond he melling pot; Cambridge, Mass.; MIT & Harvard University Pi'ess.
Glazer, N., & D. Moynihan, (Eds.),
1975 *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press.

Gobierno de Chile,
1981 Ley Indígena nº 2568 de 1979; en: *Mapuches;* Paris.

González, Germán,
1985 *Innovaciones curriculares para el mundo andino*. Proyecto UTA-OEA. U. de Tarapacá. Arica. 1985

González H y V Gavilán,
1989 Etnia, cultura e identidad aymara. TEA, Doc. de Trab. N' 2, Arica.

González, H y H Gundermann,
1989 Campesinos y Aymaras en el Norte de Chile. TEA, Doc. de Trab. Nº 1, Arica.

González Reyes, J.,
1987 Los hijos de la desintegración cultural: Jóvenes aymaras emigrados; *CIREN-CIS* Nº23, Iquique.

1988 Vengo de la Cordillera al Mar. Migrantes aymaras en Iquique. *CIREN*, Serie Crónicas. Iquique.

González, S. y L. Ramirez
1975 Algunos aspectos culturales de los habitantes de Lirima: su vida doméstica, trabajo y situación escolar; *CIREN-CIS* Nº1, Iquique.

González Miranda, S.,
1981 La Planificación Regional y las Minoría Etnicas: El caso de los Aymaras. En: *CIREN-CIS* Nº4, Iquique, 4-18.
1985 ZOFRI: un enclave comercial; *CIREN-CIS* Nº14, Iquique.
1988-a El Aymara de la provincia de Iquique y la educación nacional. TER, Doc. de Trab,. Iquique
1988-b La educación cnilena en el altiplano aymara de Tarapacá. Una crítica a las teorías modernistas y reproductivistas. TER, Doc. de Trab. Nº 8, Iquique.

González Caqueo, Y.,
1979 El niño aymara : socialización y dessocialización. En: Revista *Tambo*, Año 1 Nº 3-4. U. del Norte, Antofágasta, .38-45.
1980 La familia aymara. Una estructura desinegrada y dominada. En: *CIREN-CIS* Nº3, Iquique, pp.44-50. 358
1981 La nuclarización de la estructura familistica y el proceso de dominación interna. En: *CIREN-CIS* Nº4, Iquique, pp.27-33.
1985 La estrategia de subsistencia en Chiapa. El control de los recursos. *CIREN-CIS* Nº12, IquiquE.

González, Y.,y L. Ramírez
1980 *Hacia un diagnóstico de la familia andina actual*. Memoria para optar al título de Lic. en Sociología. U del Norte, Antofagasta.

Grebe, M.,
1983-a Migración, cambio cultural y transformaciones simbólicas en la primera Región de Chile. En: *Primer Encuentro Científico sobre el medio ambiente Chileno.* (Versiones Abreviadas). CIPMA. Vol. II. La Serena
1983-b En torno a los ritos Terapéuticos Astrales en Isluga. En: Revista *Chungará*, No. 10, pp.155-164.
1984 Efectos socio-culturales en cadena en el pastoreo de una puna del Norte Grande de Chile. En: Revista *Medio Ambiente y Desarrollo*; Vol.I,1; pp. 127-131.
1986 M igración identidad y cultura aymara. Puntos de vista del actor. En: Revista Chungará No. 16-17, pp. 205-224.

Guerrero, B
1978 *Los pentecostales y el proceso de desintegración de la comunidades indígenas*

del Norte Grande de Chile. Memoria para optar al título de Lic. en Sociologfa. U. del Norte.,Antofagasta.

1980 La estructura ideológica del movimiento pentecostal. En: *CIREN-CIS* Nº3, Iquique, pp. 1-1 198.

1981 La violencia pentecostal en la sociedad aymara. En: *CIREN-CIS* Nº4, Iquique, pp. 34-44.

1984 Movimienro pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara. CIREN-CIS, Nº8, Iquique.

1985 El régimen pentecostal en la sociedad aymara del Norte de Chile. Ponencia presentada en el Primer Congreso de Antropologia Chilena, Santiago pp.30 -316.

1986 El boletín aymara. Un intento de sistematización. *CIREN-CIS,* Nº 19, Iquique.

1990 *Las campanas del dolor*. *Violencia y conflicto en los Andes Chilenos*; Ed. El Jote Errante, Iquique.

Guerrero, B y J. van Kessel,

1987 Sanidad y salvación en el altiplano chileno. Del yatiri al pastor; *CIREN-C S,* Nº 21, Iquique.

Guerrero, B,.J. Podestá y E. Pérez,

1984 *Los Aymaras Chilenos del Norte Grande*. Ponencia presentada en el I Congreso Chileno de Sociología. Colegio de Sociólogos de Chile A. G., Santiago, pp. 647-666.

Gundermann, H.,

1976 Un ensayo de crítica a los programas educacionales aplicados a los Aymaras. En: Revista *Tecnología Educativa,* Vol. IX, 3.

1984 Ganadería aymara, ecología y forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina. En: Revista *Chungará* Nº12; pp. 99-124.

1985-a El rol económico de ganado en las comunidades andinas del Norte de Chile, Altiplano de Iquique. Ponencia presentada en el 45º Congreso Internacional de Amencanistas. Bógota. MS.

1985-b La experiencia organizativa y educacional de Lirima. Informe de traba Proyecto: Percepción de la escuela en la sociedad andina. U. Pe Tarapacá, Arica. MS.

1985-c *La visión aymara de la escuela, los profesores y la educación*. Informe de trabajo del Proyecto: Percepción de la escuela en la sociedad andina; U. de Tarapacá, Arica. MS.

1986 Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. En: Revista *Chungará* Nº. 16-17, pp. 233-350.

Guznian, Gpe
1985 *Aspectos económicos y sociales del cultivo del mani. Un estudio de caso en comunidades aymaras del Norte Chileno.* s.e. Santiago.

Hufen, K y E. van Mourik
1983 *Cultuur en Techniek. Over autochtone cultuurtechniek in de Andes* (Cultura y tecnología. Sobre tecnología autóctona de cultivos en los Andes), Tesis de grado de la U. Agraria, Wageningen, Holanda.

Irarrázaval, D.
1983 *Cultura-Religión-Poder del pueblo chileno; una mirada andina;* Puno, MS.

Lemaire, T.
1986 *De Indiaan in ons bewustztijn; ontmoetingen van de Oude met de Nieuwe wereld* (El Indio en nuestra conciencia; encuentros del Viejo con el Nuevo Mundo); Baarn, Ambo.
1988 *Binnenwegen; essays en excursies* (Recortes de camino; ensayos y excursiones); Baarn, Ambo.

Klockner, J
1983 *La participación del apoderado en el quehacer educativo en la Comunidad del General Lagos*. Memoria para optar al grado de Lic. en Educación, U. de Tarapacá, Arica.

Lemereis, J
1987 La lucha por el agua de los Aymaras del Norte de Chile; *CIREN-CIS*, Nº 20,Iquique.
1988 *Het vraagstuk van de indiaanse ontwikkeling en de sociale wetenschappen; op zoek naar een emancipatoire wetenschap naar aanleidlng van een onderzoeck bij, de Aymaras van Noord Chili* (El problema del desarrollo indígena y las ciencias sociales; en busca de una ciencia emancipatori,a, a prósito de una investigación entre los Aymaras del Norte de Chile); tesis de grado de la Fac. de Cs. Soc. U. Libre, Arristerdam.

Mamani, Braulio
1986 Sanidad y salvación; en: *Fuego pentecostal* Nº683, Santiago, pp. 5-9.

Maman¡, Bartolo, y Javier Vilca,
1989 La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara, en: Musiro (Ed.) *La Visión India, Tierra, Cultura, Lenta y Derechos Humanos;* Ponencias del 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988; Leiden, pp.45-61.

Maman¡ M
1982 *Biligüismo y su problemática educacional en la provincia de Parinacota*. Monografía para optar al título de Lic. en Edúcación, U. de Tarapacá, Arica.

Martínez, G.,
1981 Los Aymaras chilenos, En: D. Llanque (comp.): *Acerca de la historia y el universo aymara*; CIEA, Lima.

Merlino, R., y M. Rabey
1983 Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad territorial y equilibrio ecológico, En: Revista *Allpanchis* No. 21, pp. 149-171.

Note, N.,
1990 *Een ander zicht op ontwikkeling; een landbouwtechnische school voor andino's, door andinos*. (Una visión diferente sobre desarrollo. Una escuela técnico-agraria de andinos para andinos), Tesis de Grado de la U. del Estado, Leiden,

Núñez, L.,
1985 Recuérdalo, aquí estaba el lagar: la expropiación de las aguas del valle de Quisma (I Región); en: *Chungará* Nº14, pp.157-168.

Olivares, J.
1989 Éxtracción de aguas en Tarapacá, MS.

Olmos, 0.,
s.a Derechos indígenas y nuevo escenario: legislación chilena
y pueblos indígenas. Apuntes preliminares para el caso aymara. TER, Doc. de Trab. Nº5, Iquique.
1988 Recursos hidrícos y comunidades campesinas aymaras: Apuntes prelirninares sobre la problemática del agua; TER, Doc. de Trab. Nº 6, Iquique.

Olmos, 0. y E. Pérez,
1988-a Derechos humanos y pueblos indígenas: territorialidad y legislación en los Aymaras del Norte de Chile; TER, Doc. de Trab. Nº11, Iquique.
1988-b Actividades productivas y el cómputo del tiempo entre los Aymaras del Norte de Chile; TER, Doc. de Trab. Nº 17, Iquique.
Pauwels, G
1983 *Dorpen en gemeenschappen in de Andes; socio-culturele veranderingen bij boliviaanse Aymara* (Pueblos y comunidades de los Andes; cambios socio-culturales entre los Aymaras de Bolivia); Lovaina, ACCO.

Pérez E.,
1984 Políticas de desarrollo en la zona interior y altiplano: Tarapacá,

Chile; *CIREN-CIS* Nº 9, Iquique.

1988-a Tecnología de aprovisionamiento de agua potable del subsuelo. Apuntes tecnológicos sobre Isluga y Cariquima. Tarapacá-Chile; *CIREN-CIS*, Nº 12, Iguique.

1988-b Cambios en la especialización productiva ganadera de los Aymaras: sector Isluga y Cariquima; TER, Doc. de Trab. Nº2, Iquique.

1988-c Apuntes para el desarrollo institucional en el contexto de las ONGs regionales. Iquique-Chile; TER, Doc. de Trab. Nº4, Iquique.

1988-d Organización y campesinado aymara: Isluga y Cariquima; TER, Doc. de Trab . Nº9, Iquique.

1989-a La economía agraria andina, un espacio no reconocido; TER, Doc. Ocasionales No 14 Iquique.

1989-b Políticas diferenciales en un espacio de colonización: El caso del Norte Chileno; TER, Doc. Ocasionales, No. 14, Iquique.

Pinochet, A.

1974 *Geopolítica*; 2a ed., Santiago.

Platero, A.

1987 Evaluación del sistema de educación estatal en el altiplano aymara del Norte de Chile. Proyecto Regional patrocinado por el W.U.S., Arica, MS.

Podestá, J.,

1980 Educación y desarrollo: El caso de Cariquima; Antofagasta, MS.

1981-a Dualidad de sistemas educacionales en el altiplano Andino. Un cuadro comparativo de sus bases formales, En: *CIREN-CIS*, Nº4, Iquique. ,19-26.

1981-b Cuadro comparativo de la educación aymara y la educación nacional, En:CIREN-CIS,Nº4, Iquique ,pp. 48-55.

1981c *Influencias de la educación fiscal en las comunidades aymaras del Norte Chileno.* Memoria para optar al título de Sociólogo. U. del Norte. Antofagasta.

1985 *Estado, espacio, educación: El etnocidio de los Aymaras de Chile entre 1974-1985* . Vrije Universiteit, Anisterdam.

1987 ¿Educación popular o etno-educación? Una propuesta alternativa con grupos étnicos. *CIREN-CIS* Nº22, Iquique.

Podestá, J., R. Flores J. Amaro,

1989 *Uyburmal1cu. Cerros que nos dan la vida.* CIREN, Iquique.

Provoste, P

1980 *Etnia y comunidad: Los pueblos del Altiplano de Tarapacá.* Tesis de grado Lic. en Sociología. U. del Norte. Antofagasta.

1981 Una sociedad aymara del Altiplano Chileno (Isluga, Prov. Iquique, I Región Tarapacá). En: Revista *Desarrollo Rural.* Vol 1, Nº1, U. de Chile, Santiago,

pp. 59-69.

Rivera, S.,
1985 Una visión del Lago Chungará; en: *Chungará* Nº 14, pp.131-134.

Rojas, Labra C
1980 La educación en el Altiplano Chileno. En: *Revista de Educación* Nº77. Santiago.

Romano, S.,
1986 *Diagnóstico de la realidad educativa del pre-escolar andino en las localidades de Guallatire, Chapiquiña y Pampa Algodonal*. Memoria para optar al título de orientador educacional y consejero vocacional, U. de Tarapacá, Arica.

Roosens, E
1986 *Micronationalisme; een antropologie van het etnisch reveil* (Micronacionalismo; una antroponfa del despertar étnico); Lovaina, ACCO.

Salinas, J.,
1986 Las áreas silvestres protegidas del Estado y comunidades insertas o aledañas a la misma. En: Revista *Chungará* No. 16-17, pp. 225-232.
1989 La comunidad andina y las organizaciones modernas; continuidad, cambio y proyecciones, MS.

Solidaridad
1989 Het gevecht om water in Lirima (La Lucha por agua en Lirima); La Haya.
UNESCO,
1970 *Cultural rights as human rights*, Paris, Unesco.
1982 *El ambiente natural y las poblaciones humanas en los Andes del Norte Grande de Chile;* Vol. -II. *Las poblaciones humanas del alptiplano chileno: aspectos genéticos reproductivos y socioculturales*; Santiago, Unesco.
1983 *Problems of culture and cultural values in the contemporary world*, Paris, Unesco.
1987 *A practical guide to the World Decade for Cultural Development 1988-1997;* Paris, Unesco.

Van Kessel, J.,
1985 La lucha por el agua de Tarapacá. La visión andina. En: Revista *Chungará* No. 14. pp. 141-156.
1987 El llamado repunte económico en la precordillera de Tarapacá: el caso de Sibaya. *CIREN-CIS* No. 25, Iquique.
1988 Los Ayrnaras contemporáneos dé Chile (1879-1985). Su historia

Social *CIREN-CIS,* No. 16. Iquique.

1989-a *La Iglesia Católica entre los Aymaras;* Rehue, Santiago.

1989-b *Tecnología aymara: Un enfoque cultural*; Lima, PRATEC, 1989.

Vos G de

1975 Ethnic pluralism: conflict and accomodation; en: G. de Vos & L. Romanucci-Ross (Eds.) *Ethnic identity: cultural continuities and change*. Palo Alto, Mayfield.

1977 The passing of passing ; ethnic pluralism and the new American society; en: G.J. Direnzo (Ed), *We the people: social change;* (220-254), London Greenwood Press.

Yáñez, B., y otros,

1982 *Indigenismo y Derechos Humanos. Aporte al debate Indigenista en Chile;* SERPAJ, Antofagasta.

Williams 0 y B Yáñez,

1982 *Necesidades e inquietudes del pueblo aymara en el Norte Chileno. Bases para una acción;* SERPAJ, Antofagasta.